Fernando Bermejo Rubio

La invención de Jesús de Nazaret

Historia, ficción, historiografía



En tiempos del emperador Tiberio, un judío que predicaba la llegada del reino de Dios fue crucificado en Jerusalén por orden del prefecto romano Poncio Pilato. Este fue el inicio de un proceso que acabaría presentando a Jesús como un ser divino. Que esta glorificación prosiga hasta hoy exige del pensamiento crítico un exhaustivo ejercicio de examen y estudio. ¿Cabe distinguir la realidad del relato heredado? ¿Tienen algo en común el Cristo de la tradición y el Jesús que la investigación histórica desvela? ¿Cómo se explica la divinización del personaje en la cuenca mediterránea del siglo I? ¿Es posible hallar un sentido a la proliferación de obras sobre el «Jesús histórico»?

Tras una extensa investigación que goza de difusión e impacto internacionales, Fernando Bermejo Rubio responde de modo iluminador a todas estas cuestiones. En *La invención de Jesús de Nazaret*, el historiador de las religiones hace inteligible tanto la figura de Jesús como la construcción cultural que subyace al Cristo de la fe.

Fernando Bermejo Rubio

La invención de Jesús de Nazaret
Historia, ficción, historiografía

ePub r1.0
Titivillus 03.06.2020

Título original: *La invención de Jesús de Nazaret*
Fernando Bermejo Rubio, 2018

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

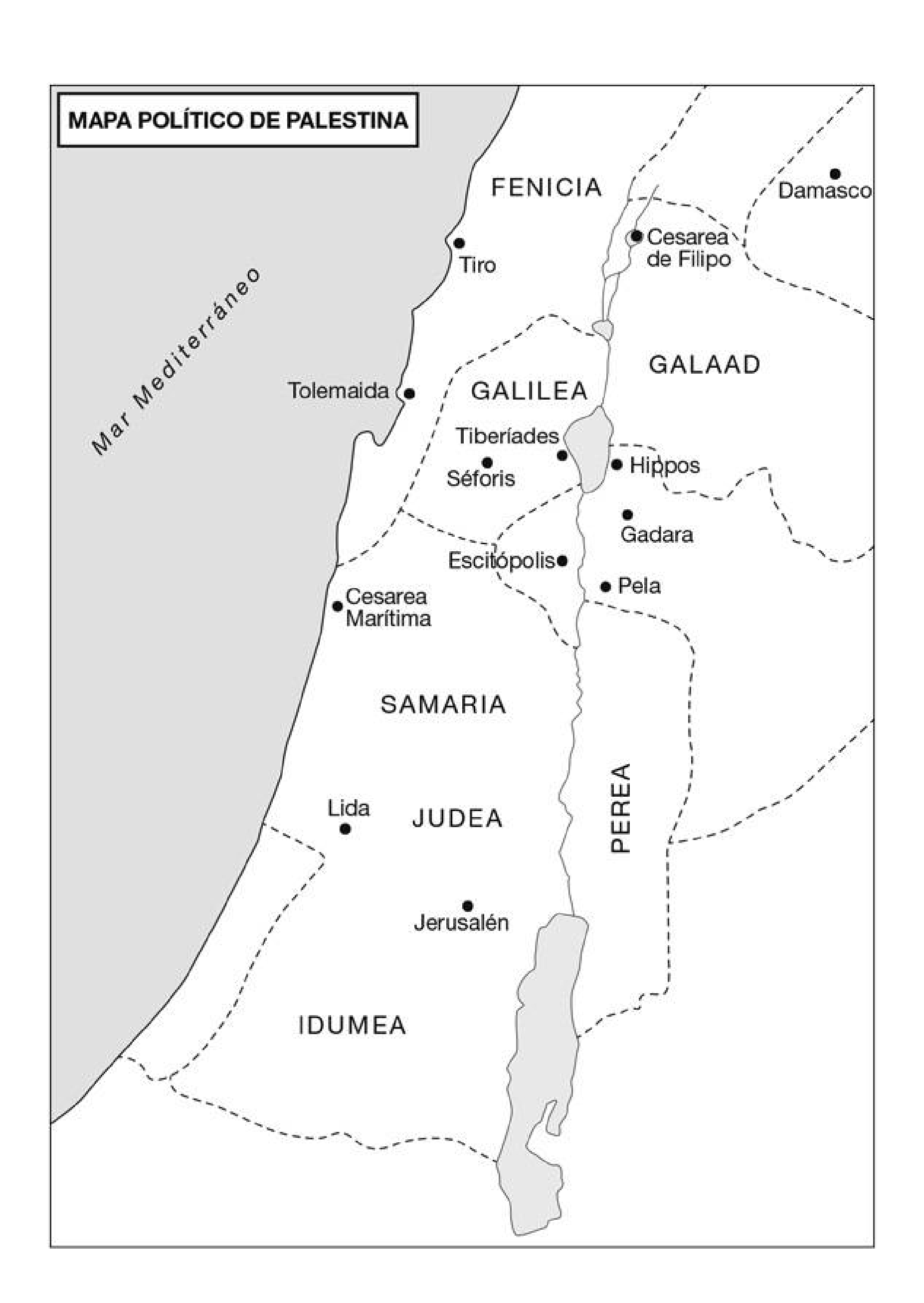


Para Ana González Yagüe, Raúl González Salinero, Ángel Martínez Quinteiro, Ramiro Moar Calviño y Julio Suárez Briones, que nunca están lejos.

Para Charo, tierra firme.

A la memoria
de Jean-François Lefebvre, caballero de La Barre, torturado, decapitado y quemado en Francia a los 20 años el 1 de julio de 1766, acusado de impiedad y de blasfemia.
Y a la de las innumerables víctimas de quienes, a lo largo de los siglos, explotan la ficción.

Mapas



MAPA POLÍTICO DE PALESTINA
Mar Mediterráneo
FENICIA
Damasco
Cesarea
de Filipo
Tiro
GALAAD
GALILEA
Tolemaida
Tiberíades
Séforis
Hippos
Gadara
Escitópolis
Pela
Cesarea
Marítima
SAMARIA
PEREA
Lida
JUDEA
Jerusalén
IDUMEA



YACIMIENTOS ARQUEOLÓGICOS
MÁS IMPORTANTES DE GALILEA
Y SU ENTORNO
Mar Mediterráneo
Banias
Tel Anafa
Kedesh
Gush Halav
Nabratein
Meirón
Khirbet
Shema'
Corozaín
Tolemaida
Betsaida
Cafarnaún
Gamla
Jodefat
Magdala
Mar
de
Galilea
Shiqmona
Caná
Tiberíades
Hammat Tiberíades
Hippos
Séforis
Filoteria
Nazaret
Bet-Se'arim
Jafia
Dor
Bet Alfa
Cesarea
Marítima
Escitópolis

INTRODUCCIÓN

> El cuento de Cristo es causa de que el mundo pueda mantenerse todavía estacionario durante diez mil años y de que nadie entre en razón, pues se necesita tanta energía en ciencia, inteligencia e ingenio para defenderlo como para refutarlo.
>
> Goethe a Herder, 4 de septiembre de 1788

La constatación de que el tratamiento de Jesús de Nazaret como sujeto histórico continúa imbuido de elementos ficticios, no solo en el imaginario popular sino también en el discurso académico, constituye el punto de partida de este libro. A pesar de que la génesis y consolidación de la ciencia comparada de las religiones a partir de la Edad Moderna parecerían haber asegurado un suficiente distanciamiento crítico también con respecto al ser humano venerado en las corrientes cristianas, la intelectualidad contemporánea sigue mostrándose demasiado a menudo incapaz de afrontar con el rigor exigible la investigación sobre el judío Yeshúa ben Yosef. Si ya en el siglo XVIII Giambattista Vico excluía del examen de lo que en italiano denominó *mitologia* la tradición del antiguo Israel y el cristianismo **[1]**, una reluctancia similar es —tras las consabidas alharacas— aún perceptible en la actualidad. Esto no significa que no se haya emprendido un estudio independiente del predicador galileo, pero sí que constituye una empresa minoritaria, siempre expuesta a la preponderancia de discursos caracterizados por una fantasía más o menos desbocada, en los que el proceso mi(s)tificador

deja sin cesar su impronta. De hecho, la piadosa unción y la prosa ditirámbica con las que se escribe aún hoy sobre Jesús, así como el aura de absoluta singularidad que se le adscribe en obras cuyos autores se jactan de hacer historia rigurosa, no pueden sino suscitar perplejidad en todo lector dotado de acumen crítico **[2]** .

Aun así, una obra que tiene como tema una figura sobre la que existen miles de trabajos en las bibliotecas y las librerías del mundo, y acerca de la cual cada año se publican un sinfín de nuevas monografías y artículos, debe ser legitimada ante el lector. Tal justificación es tanto más necesaria cuanto que —a diferencia de lo que se proclama de forma tan sensacionalista como recurrente— no han aparecido en las últimas décadas nuevas fuentes, textuales o arqueológicas, que hagan imperativa una reconsideración. Ni el *Evangelio de Judas*, ni el presunto osario de Jacobo **[3]** , ni la tumba de Talpiot, ni el papiro sobre «la mujer de Jesús» constituyen testimonios relevantes **[4]** . Por lo que respecta al estudio histórico del personaje, todas esas formidables novedades no han sido sino tormentas en un vaso de agua.

Las razones para escribir este libro son al menos tantas cuantas partes contiene, cada una de las cuales propone una solución a un problema. La primera es de orden propedéutico y metodológico. La posibilidad misma de una investigación sobre Jesús es arrumbada en diversos ámbitos, tanto por estudiosos que niegan su existencia histórica como por quienes, aceptándola, deslegitiman el proyecto como un callejón sin salida. Estas posiciones, que han sido replanteadas en los últimos años, suelen ser desechadas de forma displicente en la literatura al uso. Sin embargo, merecen una discusión, tanto más cuanto que las fuentes que versan sobre un predicador palestino que vivió bajo Augusto y Tiberio presentan mayores dificultades para ser utilizadas como repositorios de historia de lo que suele darse a entender, a pesar de lo cual la inmensa mayoría de trabajos muestra al

respecto una llamativa desenvoltura. Por si fuera poco, en la actualidad está teniendo lugar un debate sobre los límites de la criteriología tradicional, que ha desvelado notables deficiencias en los intentos habituales de discernir el material que puede proporcionar información fiable para una reconstrucción histórica. La primera parte del libro, «La constitución de Jesús como objeto de investigación histórica», desentraña estas cuestiones para responderlas de forma sistemática.

Otra razón, inextricablemente ligada a la anterior y que se trata en la segunda parte del libro, «Hacia una reconstrucción crítica», tiene que ver con la falta de plausibilidad histórica de la aplastante mayoría de obras sobre Jesús, las cuales son poco más que una paráfrasis de los relatos evangélicos que acepta tácitamente la veracidad esencial de esos textos. A pesar de los aspavientos con los que los autores exhiben erudición y credenciales académicas, lo que acaban ofreciendo acostumbra a ser un relato sospechosamente similar a aquel que la doctrina cristiana ha inculcado desde sus escritos fundacionales: el del héroe espiritual y moral que descuella sobre sus contemporáneos como un gigante y aporta una religiosidad inaudita. Ello evidencia que se sigue asumiendo una perspectiva *emic*, interna a la religión que convirtió a Jesús en objeto de adoración. La adopción de una perspectiva externa o *etic*, que trate su objeto de estudio con la misma distancia reflexiva con la que el historiador aborda cualquier otro, es la tarea que aquí se pretende llevar a cabo **[5]** . Con el objeto de ofrecer una reconstrucción caracterizada por el más alto grado de plausibilidad, será preciso tener en cuenta diversos instrumentos de análisis llamativamente omitidos en los tratamientos habituales del personaje, desde la dimensión retórica de las estrategias discursivas hasta lo que se sabe sobre las fuentes de información de las que disponían los gobernadores provinciales romanos.

Si Jesús no es solo un personaje histórico, sino sobre todo

un objeto de devoción religiosa, es en la medida en que su memoria fue radicalmente transformada mediante un complejo proceso de magnificación legendaria. Sin embargo, a pesar de la importancia de esta metamorfosis en la historia de la cultura, sus pormenores siguen siendo ignorados o imperfectamente conocidos, no solo por el gran público, sino también por amplios sectores de la intelectualidad. Hasta tal punto es así, que no pocos estudiosos postulan que ese proceso de exaltación constituye un fenómeno asombroso y en última instancia incomprensible. La parte tercera, «El Cristo sobrehumano. De la historia a la ficción», analiza con detenimiento las causas, los contextos y los mecanismos concretos que dan cuenta del encumbramiento y la divinización de la figura de Jesús en la tradición cristiana, suministrando claves para elucidar con claridad ese desarrollo y, de paso, el carácter mistificador de todo discurso que pretende hacer de él algo enigmático.

Un motivo ulterior para componer esta obra es de orden historiográfico. En los últimos años algunos autores, trabajando independientemente a ambos lados del Atlántico, hemos mostrado que el modo en que se ha narrado durante décadas la historia de la investigación sobre Jesús —el llamado «modelo de las tres búsquedas»— es insostenible. Esas contribuciones, así como la conciencia creciente de que las obras anteriores a la Ilustración han sido escamoteadas de las crónicas contemporáneas, han desvelado la necesidad de contar con un paradigma historiográfico alternativo. La cuarta parte, «La historia de la investigación. Una perspectiva comprehensiva», está destinada a bosquejar un nuevo modelo que permita entender de un modo más lúcido el sentido de tal historia, ofreciendo pautas para poder orientarse en esa ceremonia de la confusión que es la inacabable literatura sobre Jesús.

La necesidad de un discernimiento crítico se hace más patente a la luz del título. Hablar de una *invención* no supone

aquí defender la idea de que Jesús de Nazaret no existió, sino expresar el hecho de que la memoria de un sujeto presumiblemente real ha experimentado a lo largo de la historia profundas modificaciones, que han hecho de él un ser apenas reconocible. Esta transformación no se limita en modo alguno a los procesos interpretativos que tuvieron lugar entre sus primeros seguidores, reflejados ya en las cartas de Pablo y en los evangelios, sino que se ha continuado en el mundo moderno, en ámbitos tan diversos como la actividad académica, las artes o el cine. De hecho, la mitificación de Jesús se ha llevado a cabo a lo largo de tanto tiempo y con tal despliegue de medios que incluso hoy en día resulta difícil a mentes cultas y reflexivas entender su alcance: el acceso al personaje sigue dependiendo de las representaciones instaladas en el imaginario de la cultura occidental, en ocasiones de forma tan subliminal que muchos ciudadanos de la sedicente sociedad secularizada no se han emancipado de ellas. En esta tesitura se hallan tanto el creyente que no quiere renunciar a lo que la investigación histórica tiene que decir sobre el referente de las corrientes cristianas como quien, ajeno a las pretensiones de estas —o del discurso religioso en general—, está interesado en él por motivos estrictamente culturales. No siendo Jesús —un judío del siglo I— propiedad del cristianismo, en el terreno de Clío ambas clases de sujetos hallan un espacio común.

Aunque cada parte puede leerse de forma independiente, la obra ha sido concebida como un todo orgánico y ordenado. La primera —que un lector impaciente podría verse tentado a saltarse— contiene los prolegómenos metodológicos necesarios para desbrozar el campo y posibilitar la reconstrucción efectuada en la segunda. A su vez, la recuperación de la identidad del personaje permite captar el alcance de las transformaciones expuestas en la parte tercera. La propuesta historiográfica que se ofrece en la cuarta cobra todo su sentido a la luz de lo averiguado en las partes

anteriores. Una lectura secuencial del libro podría, por tanto, resultar más provechosa. Al contemplar de manera conjunta las cuatro dimensiones señaladas, se posibilita una mejor comprensión de lo que está en juego en la determinación de la identidad del icono cultural que es la figura de Jesús.

Si bien la obra, que su autor ha pretendido escribir *en historien pur*, comprime gran cantidad de información, se propone ante todo como ejercicio de clarificación de un ámbito confuso y como un instrumento para quien, dispuesto a sustraerse a la fascinación del mito y a hacer el esfuerzo intelectual que ello exige, aspira a comprender lo que una reflexión inquebrantablemente independiente puede averiguar sobre el personaje, prescindiendo de las simplificaciones al uso. Con ese fin, se ha otorgado prioridad a las cuestiones clave, así como al fundamento argumentativo de las posiciones adoptadas. El especialista y el lector curioso que desee mayor exhaustividad y fundamentación para las ideas expuestas las encontrará en el aparato de notas y en la bibliografía a la que se remite.

La elaboración del libro ha ido precedida de cuantiosos trabajos preparatorios realizados a lo largo de varios años, lo que ha permitido poner a prueba muchas de sus ideas en congresos, seminarios de investigación y revistas científicas, casi siempre en foros internacionales. En ese proceso he tenido la fortuna de contar con las apreciaciones de numerosos colegas, como Dale Allison, Ory Amitay, Jonathan Birch, Jorge Blunda, James Crossley, Michael Daise, Károly Dániel Dobos, Cristiana Facchini, Raúl González Salinero, Santiago Guijarro, Tobias Hägerland, Chris Keith, Dietrich Klein, John Kloppenborg, David Litwa, Henry MacAdam, Steve Mason, Robert Myles, Andrea Nicolotti, Ken Olson, Juan José Palao, Víctor Pastor Julián, Sabino Perea, Mauro Pesce, Meron Piotrkowski, Brent Shaw, Bas Van Os, Jaime Vázquez Allegue, Robert Webb y Christopher Zeichmann. La invitación de Claire Clivaz y el Institut Romand de Sciences Bibliques a

impartir dos conferencias en la Universidad de Lausanne, la de la European Association of Biblical Studies a dirigir la sección sobre la figura histórica de Jesús en el congreso internacional conjunto de esa asociación con la Society of Biblical Literature de 2017 celebrado en Berlín, así como el encargo de la editorial Walter de Gruyter para escribir el artículo «Quest of the Historical Jesus» en la *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, me sirvieron de ulteriores impulsos para repensar las cuestiones historiográficas abordadas en este volumen.

Especialistas de diversas disciplinas me han enviado generosamente sus trabajos, en ocasiones en prensa. Entre ellos se cuentan —aparte de algunos ya citados— Armin Baum, Miriam Benfatto, Klaus Berger, Silvia Berti, L. Gregory Bloomquist, William Boehart, Elian Cuvillier, Raeleen Chai-Elsholz, Angelos Chaniotis, Lorne Dawson, Günter Gawlick, Gabriel Herman, Julian Hills, Larry Hurtado, Thomas Kazen, Jonathan Klawans, David S. Levene, Enrico Norelli, Georgia Petridou, Sarah Rollens, Frank Russell, Serge Ruzer, Elisabetta Scapparone, Jon Stone, Francisco Socas, Francesco Testa, Michael J. Thate, Pablo Toribio, Eleonora Travanti y Cecilia Wassén. Además, algunas amistades y personas amables han estado siempre dispuestas a escanear o fotocopiar aquello con lo que les he importunado: Carla Ramos en Madrid y Jerusalén, Juan Chapa en Pamplona, Jaime Feijóo en Santiago, Christos Theodorou en Tubinga y Samaneh Gachpazian en San Francisco. En Salamanca, Alicia Calvo Panera y Diego Corral Varela me han prestado un apoyo cordial y constante, mientras que Federico Marri ha sido el perfecto anfitrión en la Toscana.

Siglo XXI de España acogió el proyecto originario, aceptó con generosidad las considerables modificaciones introducidas en él e hizo gala de inexplicable paciencia ante mis reiteradas solicitudes de prórroga. Mi gratitud se extiende a José Carlos Bermejo Barrera, quien no solo alentó este proyecto desde el principio, sino que leyó el manuscrito y me formuló

observaciones atinadas.

La redacción ha sido efectuada en un periodo complicado, en el que cierta *canaille* emérita de la universidad española se ha conjurado de forma ruin, mendaz y cobarde para atropellar mis derechos en un proyecto editorial. En tales circunstancias, el afecto de mis amigos ha resultado decisivo. Mi gratitud es tanto mayor cuanto que varios de ellos —Diego Corral, Raúl González Salinero, Ramiro Moar Calviño, Julio Suárez Briones, Christos Theodorou y Franco Tommasi— se han prestado con generosidad a leer total o parcialmente el manuscrito, efectuando útiles correcciones y sugerencias. Solo me queda esperar que este libro no vaya demasiado a la zaga de su sentido crítico, su voluntad de verdad y su inteligencia.

PRIMERA PARTE

LA CONSTITUCIÓN DE JESÚS COMO OBJETO DE ESTUDIO HISTÓRICO

Los escritores antiguos, al igual que los historiadores desde siempre, no podían tolerar un vacío, y lo llenaban de una manera u otra, en última instancia por medio de la pura invención. La habilidad de los antiguos para inventar y su capacidad de creer se infravaloran persistentemente.

M. I. Finley, *Ancient History: Evidence and Models*, 1985

¿Acaso no hay cosas muy importantes que, en ciertas condiciones y ciertos momentos, solo se traslucen mediante indicios sumamente débiles? […] No nos permitamos, pues, menospreciar los pequeños indicios. Quizá sea posible, a partir de ellos, ponernos en la pista de algo más grande.

S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1917

I. LAS FUENTES

Los testimonios sobre figuras de la Antigüedad pueden ser de muy diversa naturaleza, incluyendo documentos escritos, tumbas, monedas, inscripciones y grafiti. En el caso de Jesús no se dispone de datos arqueológicos, a pesar de que la piedad popular cristiana desde muy pronto pretendió lo contrario [1]. Tampoco existen datos de este tipo relacionados con aquellos a quienes los textos describen como sus familiares. El único tipo de testimonios disponibles son textos.

Las fuentes literarias sobre el personaje acostumbran a ser presentadas diferenciando de forma nítida los escritos cristianos de los no cristianos, y distinguiendo, entre los primeros, los «canónicos» de los denominados «apócrifos»; de hecho, según una posición extendida, las obras canonizadas por las Iglesias cristianas históricamente exitosas representan la recepción genuina del personaje y, por tanto, el único medio legítimo para reconstruirlo. En perspectiva histórica, esta última distinción carece en rigor de sentido, pues presupone ya un enfoque *emic* que separa la literatura normativa de la que fue excluida del canon, una definición debida a razones teológicas que nada tienen necesariamente que ver con la fiabilidad de las distintas obras como fuentes para el estudio histórico [2]. Si Jesús existió, las primeras tradiciones formadas en torno a él no supieron nada de una distinción entre formas «canónicas» y «extracanónicas» o «apócrifas». Ciertamente, es imposible sustraerse al hecho de que, ya desde un punto de vista cuantitativo, el grueso de las noticias conservadas sobre Jesús se halla en los evangelios

canonizados. Sin embargo, no hay razón lógica ni histórica alguna para limitarse a estos. La posición correcta consiste en preguntarse, en relación con cada texto —en particular, con los que se remontan al siglo I o II—, en qué medida proporciona material utilizable, con total independencia de si es o no cristiano y de si la tradición cristiana lo ha categorizado como «canónico» o «apócrifo».

LAS CARTAS DE PABLO DE TARSO

Las cartas consideradas auténticas del judío de la Diáspora Pablo de Tarso —1 Tesalonicenses, Romanos, Gálatas, 1 y 2 Corintios, Filipenses y Filemón— son los documentos más antiguos referidos a Jesús, escritos hacia los años cincuenta del siglo I **[3]**. No obstante, presentan serios problemas. Pablo —quien no parece haber conocido personalmente a Jesús— no fue un historiador, sino un entusiasta religioso que pretendió haber sido el receptor de visiones y revelaciones de un Jesús resucitado, es decir, procedentes de un ámbito sobrenatural **[4]**. La imparcialidad y objetividad tampoco le caracterizan: la radicalidad de su celo le llevó —según confesión propia— a hacer uso de conductas expeditivas y violentas contra aquellos a quienes consideró sus adversarios **[5]**. Además, sus cartas no tienen por objeto la presentación de la figura histórica de Jesús, que ocupa en ellas un lugar exiguo: son escritos circunstanciales y polémicos donde Pablo se enfrenta a problemas concretos de praxis o creencias en las comunidades a las que se dirige, y que suponen una comprensión teológica del personaje.

Un examen atento permite constatar que en las epístolas paulinas existe media docena de referencias explícitas a «palabras del Señor», casi todas provenientes de la Primera Carta a los Corintios: 1 Cor 7,10-11 (sobre el divorcio: cfr. Mc 10,11-12/Mt 5,32; 19,9/Lc16,18); 1 Cor 7,25 (sobre los solteros); 1 Cor 9,14 (sobre el derecho a la manutención de los

que proclaman el evangelio: cfr. Mc 6,8-9/Mt 10,10/Lc 9,3; 10,7); 1 Cor 11,23-26 (sobre la eucaristía: Mc 14,22-25/ Mt 26,26-29/Lc 22,14-20); 1 Cor 14,37 (referencia genérica); 1 Tes 4,15-17 (escatología inminente). El hecho de que tres de estas referencias tengan paralelos en la tradición sinóptica indica cierta coincidencia en fuentes distintas; de hecho, 1 Corintios 11,23 se refiere a lo escrito como algo que fue «recibido».

Mientras que algunos estudiosos concluyen que Pablo estaba familiarizado con una tradición procedente de Jesús, que él consideraba dotada de autoridad, otros, más escépticos, consideran que esas seis referencias son demasiado escasas, y argumentan además que, como Pablo acaba admitiendo el divorcio y rechaza servirse de los privilegios a los que, según 1 Corintios 9,14, tendría derecho, no parece otorgar autoridad a la enseñanza del galileo. En realidad, a las citas explícitas cabe añadir varios paralelos implícitos o alusiones, en particular en 1 Tesalonicenses y Romanos **[6]** . Por ejemplo, la exhortación del capítulo 14 de Romanos a no servir de escándalo al hermano recuerda la advertencia de Marcos a no escandalizar al prójimo; dado que *skándalon* no es un término griego usual, que Pablo lo use sugiere que lo conoció en la tradición de dichos sobre Jesús **[7]** . Se ha señalado también que el capítulo 9 de 1 Corintios presenta numerosos puntos de contacto en su vocabulario con el capítulo 10 de Lucas, lo que parece indicar que Pablo supo de algún tipo de discurso misionero atribuido a Jesús en la tradición, es decir, algo más que dichos sueltos **[8]** ; esto es tanto más probable si los dichos de Jesús circularon a menudo no de modo aislado, sino en recopilaciones más amplias.

Cuando el material implícito es añadido a las citas explícitas, la probabilidad de que Pablo estuviese familiarizado con la tradición subyacente a los evangelios se incrementa. La conclusión se ve aún reforzada por el hecho de que en Romanos y 1 Tesalonicenses se citan muchos pasajes

que evocan la sección central del denominado «sermón de la llanura» (Lc 6,27-38), que parece haber constituido una unidad autónoma en algún estadio de la tradición y cuyo núcleo podría remontarse a Jesús; ideas centrales de esa sección, como las exhortaciones a no juzgar y a devolver bien por mal, desempeñan un papel principal en la parénesis de Pablo **[9]** .

Además, existen indicios de que Pablo conocía un relato de la pasión de Jesús, como muestra 1 Corintios 11,23-27, donde ciertos detalles no se explicitan porque Pablo supone su conocimiento en los destinatarios de su carta **[10]** . Menciones de la sangre de Jesús y el comentario de Gálatas, según el cual el apóstol llevaba las marcas (*stígmata*) de Jesús en su cuerpo (6,17) —tras alusiones a «la cruz» en 6,12 y 6,14— presuponen que la ejecución de este no fue incruenta **[11]** . Así, Pablo parece haber estado familiarizado con un relato sobre el destino de Jesús que presenta semejanzas con el núcleo de lo narrado en los evangelios.

Las cartas de Pablo no ofrecen una explicación de las razones por las que Jesús fue crucificado, lo que podría deberse al hecho de que el principal interés del tarsiota fue el sentido religioso otorgado a esa muerte, así como su creencia en la resurrección. Sin embargo, existen varios datos en su epistolario que resultan elocuentes. Pablo dice que Jesús nació «de la estirpe de David» (Rm 13,1); al margen del valor histórico de esa noticia, lo que resulta significativo es que David era considerado en el judaísmo el antepasado de los reyes de Israel. En las epístolas paulinas se hallan referencias al «reino» (*basileía*) de Jesús, lo que indica que de algún modo era considerado un rey **[12]** . Además, en ellas el nombre «Jesús» suele ir acompañado de *Christós* («Cristo»), la traducción griega del hebreo *Māšīaḥ* («mesías» = «ungido»), un término que en el judaísmo puede tener connotaciones regias. Cuando todos estos datos se conectan, tras los silencios de Pablo sobre Jesús se vislumbra la historia de un

pretendiente regio, crucificado por ser esta la pena que el Imperio destinaba a provinciales reos de subversión [13] .

Una consideración atenta del epistolario paulino arroja, por tanto, más información sobre Jesús de la que *prima facie* parece poder extraerse. Sin embargo, sigue siendo cierto que esa información es limitada, lo cual no puede sino resultar a primera vista llamativo. Aunque un tratamiento detallado de la cuestión excede el propósito de este epígrafe, cabe señalar que existen varias explicaciones posibles, y quizá complementarias, de tal concisión. Una es el ya señalado carácter ocasional de las cartas [14] . Otra es la naturaleza intensamente religiosa de Pablo, para quien lo determinante nunca fue establecer la historicidad de este o aquel hecho acerca de Jesús, sino las hondas convicciones soteriológicas que adquirió, y ello al margen de la conexión que sus experiencias religiosas pudieran haber tenido con la historia real de Jesús; de hecho, el visionario considera la revelación recibida como una verdad indudable, y por tanto descarta de antemano considerar la posibilidad de un desfase entre la enseñanza del Jesús «terreno» y los mensajes que él creyó recibir de un ser resucitado y glorioso [15] . A su vez, esto permite explicar por qué Pablo, tras su experiencia religiosa, tardó varios años en ir a Jerusalén; la razón no es que fuera a recabar información [16] , sino presumiblemente a que entretanto habían surgido conflictos —relacionados con la predicación del evangelio a los gentiles— que le obligaron a buscar a alguien que pudiese confirmar que su pretensión de que «el Señor Jesús» dotaba de autoridad a su empresa religiosa estaba justificada [17] .

Esto no implica que cierta información proporcionada por Pablo pueda ser desechada, sino solo que el valor de sus cartas para un conocimiento de Jesús es limitado. Independientemente del sentido que quepa otorgar a 2 Corintios 5,16 («Si conocimos a Cristo según la carne, ya no lo conocemos así»), para el visionario Pablo, cuyas

necesidades espirituales se veían del todo satisfechas con un Cristo metahistórico, el Jesús de la historia resultaba en gran medida secundario.

LOS EVANGELIOS CANONIZADOS

Los evangelios canonizados son cuatro obras escritas en griego de autoría desconocida, que reciben convencionalmente los nombres de los sujetos a los que la tradición atribuye su redacción: Marcos, Mateo, Lucas y Juan **[18]**. Aunque, en rigor, su fecha de composición se ignora, suelen adscribirse al último tercio del siglo I. Según las hipótesis más extendidas, Marcos es el evangelio más antiguo, escrito *ca.* 70 e. c.; Mateo y Lucas se compusieron en las décadas siguientes, tomando como fuentes a Marcos y un escrito hipotético denominado «Q», que contendría el material común a Mateo y Lucas que no consta en Marcos; Juan habría sido el evangelio más tardío. Se ignora dónde fueron escritos, aunque es probable que se tratara de núcleos urbanos de la cuenca del Mediterráneo. A diferencia de otros evangelios, estos poseen dos rasgos que en conjunto los singularizan: son obras narrativas que se han conservado en su integridad.

El título «evangelio» no resuelve aún el género literario al que pertenecen estas obras, pero indica ya algo de su carácter: si bien se refieren a la vida de un predicador galileo de nombre Jesús, y presentan ciertos rasgos típicos de la biografía grecorromana **[19]**, son ante todo «buenas noticias», es decir, obras de propaganda religiosa en las que ese personaje es presentado como agente y mediador de una actividad salvífica efectuada por la divinidad. Su intención no es narrar lo sucedido a Jesús de forma desapasionada y desinteresada, sino instilar o reforzar en sus lectores la convicción de que fue una figura salvadora **[20]**. El Cuarto Evangelio dice explícitamente que ha registrado las acciones de su protagonista «para que creáis que Jesús es el mesías

(*Christós*), el hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» **[21]** .

El hecho de que los evangelios sean literatura destinada a conmover al lector y a suscitar o afianzar su fe permite entender el abundante material taumatúrgico que contienen: nacimientos virginales, apariciones angélicas, prodigios en la naturaleza, exorcismos y curaciones milagrosas, resucitaciones y resurrecciones saturan las narraciones de principio a fin **[22]** . Este es, sin embargo, solo el aspecto más obviamente carente de fiabilidad en estas narraciones. Otro es la presencia de anacronismos, pues los relatos reflejan con frecuencia una realidad muy posterior a los acontecimientos que pretenden describir. Además de que los textos contienen tradiciones múltiples, consignadas en fases sucesivas de redacción, los compiladores o redactores finales se vieron influidos por la realidad histórica en la que vivieron, que en el caso de los Sinópticos presenta un desfase de medio siglo respecto a la época narrada. Así, la presentación de las autoridades judías como hostiles a Jesús desde el principio —algo del todo implausible **[23]** — y como responsables de su muerte resulta comprensible como una proyección anacrónica a la vida de Jesús de los intensos conflictos que varias décadas más tarde enfrentaron a las comunidades nazoreas **[24]** , en su proceso de autodefinición, con otras corrientes judías. De forma más concreta, varios elementos en el relato de la pasión de Marcos reflejan con mucha probabilidad circunstancias que tuvieron lugar en Judea hacia el final del periodo de los procuradores, en los años sesenta del siglo I e. c., es decir, en vísperas del estallido de la Guerra Judía **[25]** . A ello se suma el hecho de que, a menudo, Jesús no se comporta en absoluto como una persona real y verosímil, así como tampoco lo hacen otros personajes. Esto significa que, aunque los evangelios poseen una integridad narrativa que el crítico literario debe tomar en cuenta, su propósito no es ante todo el de proporcionar un testimonio histórico, sino persuadir a sus lectores de que la

vida de Jesús manifestaba un poder divino.

De hecho, incluso si se acepta la idea de que los evangelios constituyen una subespecie de las «vidas» grecorromanas **[26]** , debe tenerse en cuenta que la biografía antigua no era, en rigor, una empresa histórica: los autores no realizaban una cuidadosa investigación científica sobre la vida de sus protagonistas para preservar su memoria con precisión para la posteridad, sino que su propósito principal era el encomio, la propaganda política o mostrar casos de ejemplaridad moral. El objetivo encomiástico de este tipo de biografías permite sospechar *a priori* la presencia de distorsiones, y tal sospecha se incrementa cuando se repara en las considerables modificaciones que Lucas, Mateo y Juan operan en el retrato de Jesús transmitido por Marcos, en el sentido de una idealización del personaje **[27]** .

La objeción habitualmente esgrimida, según la cual los evangelios no pueden haber contenido una versión muy distinta de lo realmente acontecido, pues esta habría sido denunciada como una distorsión, no solo responde a una intención apologética, sino que su fragilidad argumentativa es fácil de mostrar. Existió una considerable distancia entre los sucesos y la escritura de esas obras, y ello en diversos niveles: lingüístico —el arameo presumiblemente hablado por Jesús y sus seguidores se convierte en una narración compuesta en griego—, geográfico —lo sucedido en Palestina es narrado por autores que escriben casi con seguridad en la Diáspora—, cronológico —lo sucedido en el primer tercio del siglo I es narrado en el último tercio— y sociocultural —quienes escriben no pertenecen a una cultura eminentemente rural, sino a una urbana—. Aunque tales distanciamientos no anulan la posibilidad de transmisión de material histórico, incrementan en muy alto grado la probabilidad de alterar los hechos narrados, así como la improbabilidad de que se estableciesen controles efectivos sobre la información vehiculada.

A lo ya señalado es necesario añadir aún una transformación ideológica crucial, condicionada por acontecimientos tan traumáticos como la inesperada crucifixión de Jesús *ca.* 30 e. c. y la destrucción de Jerusalén en el 70 e. c. Escribiendo en el contexto de la derrota política y militar del judaísmo palestino, en el que miles de personas estaban siendo o habían sido crucificadas por rebelión contra el Imperio, los autores de los evangelios adoptan una posición prorromana, visible en su tratamiento —tan sesgado como incongruente— del prefecto Poncio Pilato y en su presentación del protagonista como un predicador supuestamente apolítico e inocuo para los intereses de Roma, a pesar de haber sido crucificado por los romanos. En realidad, los destinatarios de estos escritos parecen haber carecido de la voluntad de controlar la credibilidad de sus noticias, sea porque estas reflejaban ya sus propias creencias, sea porque respondían a sus expectativas y necesidades emocionales. Al igual que ocurre con la mayoría de los lectores y oyentes actuales de los evangelios, sus destinatarios originales no solo no estaban en condiciones de verificar la historicidad de lo narrado, sino que no estaban interesados siquiera en hacerlo. Y quienes estaban dispuestos a creer relatos sobre todo tipo de prodigios no serían precisamente proclives a poner en duda la fiabilidad de otros aspectos.

Esto se comprende mejor cuando se repara en que los evangelios son textos compuestos para consumo interno de las comunidades en las que surgieron y a las que se dirigían, y por tanto son escritos de autolegitimación cuyo discurso refuerza la identidad grupal. Dado que la muerte del referente religioso, Jesús, corría el riesgo de convertir a sus seguidores en ilusos, hubo la necesidad de hacer de ella algo glorioso, no solo para reivindicar la figura de Jesús sino también para demostrar que la fidelidad a él constituía una adhesión al Bien. Además, dado que esa muerte había sido una crucifixión ordenada por el prefecto romano, se hizo del todo necesario

desactivar toda posible vinculación de Jesús con la resistencia a Roma. Se trataba, por tanto, de escritos encaminados también a posibilitar, en el marco del Imperio, la supervivencia física y espiritual de la comunidad creyente.

El hecho de que la composición de esos escritos esté determinada por intensas convicciones religiosas e intereses teológicos da cuenta de su alto grado de ficción. Incluso en la sección que contiene una narrativa más unificada, los relatos de la pasión, existen graves problemas de credibilidad, lo que se debe también a que la creencia de los seguidores de Jesús en el carácter mesiánico de este y en que las Escrituras habían prefigurado su vida explica la génesis de mucho material. Aunque Marcos cita únicamente Salmo 22,2 (en Mc 15,34), sus alusiones al texto bíblico —en la versión griega de la Septuaginta— son muy numerosas. El ultraje a Jesús, consistente en bofetadas y escupitajos (Mc 14,65), corresponde, como muestran los paralelos terminológicos, al que sufre el «siervo de Yahvé» en Isaías 50,6. La formulación de que es «entregado» (Mc 15,1.10.15) evoca el destino del «siervo de Yahvé» en Isaías 53,6.12, donde se usa igualmente el verbo *paradídōmi* en un contexto en el que el destino del hombre al que se entrega es la muerte, en función de los pecados de otros. El silencio de Jesús en Marcos 15,5 evoca el del siervo en Isaías 53,7. El episodio en el que la multitud ha de decidir entre Barrabás y Jesús (Mc 15,6-15) podría estar inspirado en el ritual del Yom Kippur (Lv 16,5-22), en el que una víctima muere mientras la otra queda libre **[28]**. El ofrecimiento de una bebida a Jesús en la cruz (Mc 15,23) evoca Proverbios 31,6. El reparto de las vestiduras de Jesús entre los soldados, que las echan a suertes (Mc 15,24), depende del Salmo 22,18. La escena en la que los circunstantes se burlan de Jesús moviendo sus cabezas (Mc 15,29-31) refleja formulaciones del Salmo 22,7-8 y de Lamentaciones 2,15. La descripción de la oscuridad que se produce justo antes de la muerte de Jesús (Mc 15,33) presenta

paralelos con la descripción de los sucesos escatológicos en Amós 8,9. El grito en la cruz (Mc 15,34) corresponde al Salmo 22,1 **[29]** . Estos y otros ejemplos muestran el alcance de la influencia de la Escritura en el relato de la pasión, hasta el punto de que algunos estudiosos lo consideran una creación del evangelista que habría elaborado una amalgama a partir de textos bíblicos.

La falta de fiabilidad del relato de la pasión de Marcos se agrava todavía cuando se advierte que, para narrar las vicisitudes de Jesús, el autor adaptó un modelo mítico presente en la tradición judía. Se trata de las narraciones sapienciales acerca de un ser humano justo o sabio que es objeto de una conspiración de malvados, a raíz de la cual —tras optar por obedecer la voluntad divina— es perseguido y condenado a muerte, y a continuación vindicado y exaltado a una posición de honor en la corte celestial, convirtiéndose en juez de sus enemigos **[30]** . El guion de Marcos —y el de sus variantes sinópticas— refleja precisamente este mitema.

La historia de Jesús se ve condicionada por la leyenda no solo en sus lineamentos generales, sino también en numerosos detalles. Por ejemplo, según los evangelios, Jesús llama de forma apremiante a sus discípulos, que dejan de inmediato todo para seguirle **[31]** . Pensar que esta descripción refleja un dato histórico es ingenuo. Aparte de que no parece haber atestiguación independiente de tal noticia y de que la reacción delineada es psicológicamente improbable, lo determinante es que esa combinación de llamada perentoria y seguimiento reproduce el relato de la llamada de Eliseo por el profeta Elías, recogido en la Biblia hebrea (1 R 19,19-21): Elías llama a Eliseo cuando este se encuentra ocupado en su trabajo, y este no duda en seguirlo. Este patrón de llamada y conformidad ocurre también en la historia de la creación de Génesis 1 y en la llamada de Abrahán (Gn 12,1-5), y busca expresar la autoridad irresistible de Dios o su enviado, pero apenas es creíble como descripción de hechos acontecidos.

Las anteriores consideraciones permiten deducir que los procedimientos de edición seguidos por los evangelistas —o por los transmisores previos del material que estos utilizaron — son de diversos tipos e incluyen la omisión de información relevante, tanto en la descripción de episodios concretos como en la conexión entre ellos; añadidos, a menudo procedentes de una situación temporal o cultural diferente, y que suelen generar anacronismos; el cambio de la formulación de dichos o hechos con el objeto de adecuar lo narrado a los intereses y tendencias redaccionales del evangelista, lo cual produce con frecuencia un sentido diferente al que debe de haber tenido el material original; y, por último, la disposición general de la información en un sentido muy preciso, que orienta la lectura a costa de crear gran número de inverosimilitudes. La utilización de todos estos procedimientos no implica necesariamente una voluntad consciente de engaño, pero el resultado objetivo es una considerable distorsión de los hechos.

Lo anterior no autoriza a negar la existencia de todo vestigio de historicidad en los evangelios y a considerarlos una pura invención —esos escritos contienen, como se verá, material que refleja realidades contemporáneas y que resulta decisivo para el estudio—, pero muestra el carácter insostenible de toda posición que pretenda usarlos *bona fide* como repositorios fiables de historia. Además, evidencia que la proporción de datos implausibles es demasiado alta como para poder prestar credibilidad a dimensiones clave de la narración. Como relatos edificantes cuyo propósito es menos describir el pasado que resultar eficaces para el presente, los evangelios pueden ser utilizados como fuentes solo de un modo limitado y cauteloso. Después de todo, su contenido no es, en rigor, la figura histórica de Jesús, sino más bien «lo que ciertas personas en el siglo I quisieron que pensáramos acerca de Jesús» **[32]** .

EVANGELIO DE TOMÁS

Las obras cristianas que han recibido el nombre de «evangelio», en el sentido de «libro que expone los dichos o hechos de Jesús de Nazaret como buena noticia de salvación», no se limitan en modo alguno a los cuatro canonizados, pues se conocen más de medio centenar de obras de este género, si bien muchas de ellas se han perdido o se conservan solo de forma fragmentaria **[33]**. Su cantidad y variedad es un indicador de la pluralidad de tendencias entre los seguidores de Jesús.

La posibilidad de usar estas fuentes para la reconstrucción de la figura histórica de Jesús comporta problemas similares a los ya expuestos al hablar de obras canonizadas. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con estas —cuyo valor como fuentes suele suponerse con demasiada desenvoltura—, los escritos no canónicos acostumbran a ser desechados *in toto*. Esta posición está a menudo justificada, pues en muchos de estos casos su carácter íntegramente legendario impide su uso como fuentes: del *Protoevangelio de Jacobo* o del *Evangelio de la infancia de Tomás* puede recabarse para un estudio histórico de Jesús tanto como de los relatos de la infancia de Mateo y de Lucas, es decir, casi nada.

Aun así, la desestimación tajante y genérica de los escritos no canonizados traiciona un apriorismo metodológicamente indefendible. Ante todo, confunde una categoría teológica (canon) con una historiográfica (fuentes relevantes para el estudio de una figura histórica). Por supuesto, no hay razones *a priori* para suponer que los evangelios no canonizados sean menos atendibles como fuentes solo porque, por cualesquiera razones, no entraron en el Nuevo Testamento. Y es especioso aducir que los escritos no canónicos son menos fiables porque provienen del siglo II: el papiro Egerton es de principios de ese siglo, pero esta es la misma fecha que la del primer fragmento conservado del Cuarto Evangelio; los manuscritos

más antiguos del *Evangelio de Tomás* y del *Evangelio de Pedro* (los papiros griegos de Oxirrinco) pueden datarse *ca.* 200 e. c., la misma época que la de los testimonios textuales más antiguos de Mateo y Lucas. Además, aun si los evangelios no canonizados fueron compuestos en el siglo II, podrían incorporar tradiciones más antiguas y fiables, al igual que Mateo, Lucas y Juan, compuestos a finales del siglo I, parecen contener sin embargo algunos datos históricos.

Otro argumento de quienes rechazan estos escritos es que son tributarios de los evangelios canónicos. El *Evangelio de Tomás*, por ejemplo, depende a menudo de Lucas y Mateo. No obstante, según la teoría de las dos fuentes, Mateo y Lucas dependen de Marcos, sin que tal dependencia suela esgrimirse para negar su posible valor como fuentes. Además, hacia mediados del siglo II —fecha en la que parece existir ya el *Evangelio de Tomás*—, la dependencia con respecto a evangelios más tarde canonizados no excluye la posible dependencia de otras fuentes o tradiciones: hacia el 120, Papías de Hierápolis, autor de la perdida *Exposición de los oráculos del Señor*, parece haber conocido algunos evangelios, pero trasmitió también dichos de Jesús que no se encuentran en ellos **[34]** , lo que muestra que por entonces la circulación de esos dichos era todavía fluida, y que los autores podían sentirse libres de completar sus fuentes con otros materiales que consideraron útiles. Así pues, algunos *logia* podrían remontarse al primer tercio del siglo I **[35]** .

Tampoco resulta convincente apelar a los condicionamientos teológicos de estos escritos como razón para desecharlos sin más. Por ejemplo, la extendida idea de que el *Evangelio de Tomás* (en adelante, *EvTom*) tiene un carácter «gnóstico» suele aducirse para excluir la totalidad de la obra de su consideración como fuente histórica **[36]** . Ahora bien, para empezar, esa afirmación es discutible: una lectura de la obra en clave unilateralmente gnóstica ha sido cuestionada con argumentos convincentes; de hecho, existen

otras lecturas alternativas —por ejemplo, de tipo sapiencial— que resultan plausibles. Además, el razonamiento es falaz: también los evangelios canonizados poseen claras tendencias teológicas que reflejan los intereses y exigencias de ciertas comunidades, sin que esto implique que la totalidad del material se haya visto afectada por tales tendencias, ni que comporte que puedan ser por ello desdeñados *tout court* como inutilizables. Y aun si la redacción final de *EvTom* hubiese tenido lugar en un medio «gnóstico», ello no excluiría una procedencia muy anterior de algunos *logia*.

Las anteriores consideraciones ya indican que, entre los escritos no canónicos, uno de los candidatos principales a contener material relevante para una reconstrucción es *EvTom*, un texto copto que forma parte del códice II de la «biblioteca de Nag Hammadi» encontrada en Egipto en 1945, del que se conservan asimismo tres fragmentos griegos hallados en Oxirrinco, cuyo texto ofrece variantes respecto al códice copto. Consideraciones paleográficas permiten datar los fragmentos en el siglo III, mientras que el códice proviene del IV. Se trata de una colección de 114 dichos atribuidos a Jesús y supuestamente transmitido por «Dídimo Judas Tomás», dos tercios de los cuales presentan paralelos con los evangelios sinópticos. La obra posee algunos rasgos particulares: la ausencia de contexto narrativo y la irrelevancia de la crucifixión, así como el retrato de Jesús como revelador de una sabiduría esotérica y un ideal encratita.

Algunos estudiosos utilizaron dichos de *EvTom* al discutir la base documental para el estudio de los llamados *ágrapha*, es decir, aquellos pronunciamientos que se atribuyen a Jesús en fuentes a menudo indirectas pero que no están atestiguadas en los evangelios canónicos. Hace más de medio siglo, Joachim Jeremias citó los *logia* 77 y 82 como probables *ipsissima verba* **[37]**. Más tarde, Helmut Köster argumentó que numerosos dichos atribuidos a Jesús en las obras de Justino y

en otra literatura extracanónica de la segunda mitad del siglo I y la primera del II (los llamados «padres apostólicos») habrían llegado a estos autores mediante una línea de transmisión independiente de los Sinópticos, lo que le llevó a conjeturar también la posible relevancia de los escritos de Nag Hammadi **[38]** . Más recientemente, el *Jesus Seminar*, un grupo de estudiosos norteamericanos que empezó a operar *ca.* 1985, consideró *EvTom* como el «quinto evangelio» **[39]** . Uno de los miembros de este grupo, John Dominic Crossan, hizo amplio uso de esta obra en una monografía **[40]** . En una «estratificación cronológica» supuestamente correspondiente a las fuentes surgidas entre el 30 y el 60 e. c. se encuentran una presunta primera redacción de *EvTom*, el papiro Egerton, el *Evangelio de los hebreos* y un presunto «Evangelio de la cruz» elaborado luego en el *Evangelio de Pedro. EvTom* es datado en los dos primeros estratos cronológicos, anteriores o contemporáneos a Marcos, y en él se privilegian una serie de dichos que presentan el reino como una realidad plenamente realizada en la interioridad de cada persona. Por ejemplo, el *logion* 3 comienza así: «Si vuestros guías os dicen: "Mirad, el reino está en el cielo", entonces los pájaros del cielo os precederán. Si os dicen "está en el mar", entonces los peces os precederán. Pero el reino está dentro de vosotros y fuera de vosotros». A la luz de dichos como este, Crossan postula el carácter ético-sapiencial de la predicación de Jesús, como un mensaje de comunión directa con lo divino que neutraliza la mediación religiosa operada por el sacerdocio de Jerusalén.

Este procedimiento se enfrenta a varios problemas graves. Dejando aparte la arbitrariedad de la estratificación cronológica propuesta por Crossan **[41]** , este considera demostrada la independencia total de *EvTom* en relación con los evangelios canonizados. Aunque esta obra es una colección heterogénea de dichos que contiene materiales diversos, cuya formación parece haber tenido lugar como un proceso complejo, Crossan, sin demostración alguna, atribuye la

totalidad de sus contenidos a los dos estadios más antiguos de su estratificación. Estudios recientes han permitido mostrar de forma plausible, mediante criterios formales —y no de contenido, lo que podría hacer sospechar una argumentación circular—, que los dichos que expresan una especie de «escatología realizada» representan con toda probabilidad adiciones posteriores, mientras que el núcleo originario de *EvTom* expresaría una perspectiva escatológico-apocalíptica (como la perceptible en los *logia* 10, 82 o 111), básicamente similar a la de los evangelios canónicos: la de un reino inminente, que no ha llegado todavía **[42]**. Estas consideraciones formales son respaldadas por argumentos lógicos: el tránsito de una escatología inminente a una inmanente se entiende de modo más sencillo como una reacción espiritualizante a la frustración ante expectativas incumplidas.

Una vez se cuestiona tanto el rechazo apriorístico como el uso en exceso confiado de *EvTom* **[43]**, cabe plantear de forma más equilibrada la posibilidad de usarlo como fuente para el estudio de Jesús. Es menester renunciar a los juicios globales sobre la dependencia o independencia de la obra en relación con los Sinópticos, y considerar cada *logion* por sí mismo, así como no interpretarla exclusivamente en una perspectiva «gnóstica». No obstante, dado que solo un número limitado de *logia* tiene trazas de remontarse a Jesús, *EvTom* será usado con reservas en el presente libro **[44]**.

EVANGELIOS JUDEOCRISTIANOS Y OTROS ESCRITOS

A semejanza de los evangelios canonizados y a diferencia de *EvTom*, los denominados «evangelios judeocristianos» son obras narrativas que contienen tanto dichos como hechos de Jesús pero se conservan únicamente de forma muy fragmentaria en citas de autores antiguos y medievales, que los ponen en relación con grupos llamados «judeocristianos»,

los cuales combinaban la fe en Jesús con —en distintos grados— la observancia de la Ley judía. Sin embargo, aquí terminan los rasgos que mancomunan estos escritos, pues la doctrina que parecen haber vehiculado y su utilidad como fuentes para el estudio de Jesús son diversas. Además, sus títulos no son autodesignaciones, sino etiquetas ajenas.

El *Evangelio de los ebionitas* es conocido por citas del *Panarion*, del obispo Epifanio de Salamina (siglo IV), y debe de haber sido compuesto en griego. Parece haber comenzado con la noticia de la aparición de Juan el Bautista. Los fragmentos conservados revelan en su práctica totalidad su dependencia con respecto a los Sinópticos y no permiten suponer que contuviese tradiciones independientes sobre Jesús. La frase sobre la abrogación del sacrificio —«He venido a abolir los sacrificios, y si no cesáis de sacrificar no se retirará mi ira de vosotros» (*Panarion* 30,16)— no solo carece de paralelos en las tradiciones canonizadas, sino que constituye una interpretación libre de la figura de Jesús que carece de plausibilidad contextual y es a todas luces secundaria. Así pues, lo que se conoce de este evangelio no parece aportar material útil para una reconstrucción histórica.

El Evangelio de los nazoreos circuló en una lengua semítica, aunque no es posible establecer si esa fue la lengua original. Al igual que ocurre con el *Evangelio de los ebionitas*, algunos fragmentos testimonian una clara evolución ideológica en las comunidades cristianas, como uno citado por Jerónimo en el que, cuando a Jesús se le sugiere ir a hacerse bautizar por Juan, responde: «¿Qué pecado he cometido yo, para que tenga que ir a ser bautizado por él?» **[45]** ; esto refleja el desarrollo de la idea según la cual Jesús fue un ser intachable, por lo que su sometimiento al bautismo de Juan no podría revelar una conciencia pecaminosa. Aun así, ciertos pasajes —como los que atestiguan una preocupación social por los miembros de la comunidad— pueden haber conservado tradiciones al menos tan antiguas como algunas de las contenidas en los

Sinópticos.

El tercer escrito que cabe individuar es el *Evangelio de los hebreos*, citado por Clemente de Alejandría *ca.* 200 y por Orígenes **[46]**, quien confirma su difusión en Egipto. Su composición puede situarse a mediados del siglo II, y nada excluye una datación algo anterior. Los escasos dichos de Jesús que forman parte de los pasajes conservados en esta obra —que abarcaba desde el bautismo hasta las presuntas apariciones posteriores a la resurrección de Jesús— carecen de equivalente en los evangelios canonizados. En algunos casos tales dichos son coherentes con algunos rasgos atribuidos a Jesús en los canónicos, pero no en otros; en tal caso, cuando hay razones para sospechar de la fiabilidad de los evangelios canónicos, la información contradictoria podría ser útil para una reconstrucción histórica **[47]**.

Aunque el resultado es magro, de forma similar a lo que ocurre con *EvTom*, de los evangelios judeocristianos cabe obtener en ciertos casos algo de información relevante. Esto, sin embargo, no es posible afirmarlo respecto de otros evangelios en los que algunos estudiosos han querido ver material muy antiguo. El caso más claro es el *Evangelio de Pedro*, una obra mencionada por varios autores eclesiásticos que parece haber circulado en el área de Antioquía antes del 200 e. c. A finales del siglo XIX se encontró en Akhmîm (la Panópolis helenística) un papiro en griego de época medieval que contiene parte de ese evangelio. El hallazgo, en los años setenta del siglo XX, de dos fragmentos del Papiro de Oxirrinco 2949, que concuerdan parcialmente con una sección de la copia de Akhmîm, prueba que este último papiro era conocido en el siglo II. El *Evangelio de Pedro*, incluso cuando narra episodios contenidos en los textos canonizados, usa un vocabulario diferente al de estos. Además, una parte de sus contenidos es peculiar. Aunque J. D. Crossan ha querido ver en una hipotética forma temprana de la obra —el denominado «Evangelio de la cruz»— el texto del que dependen los autores

de los evangelios canonizados, la solución más sencilla parece ser la de que el autor se inspiró no solo en ellos, sino también en tradiciones orales **[48]** . Varios aspectos de la obra apuntan a una fecha probable de composición en la primera mitad del siglo II: su alta cristología —no utiliza el nombre personal «Jesús», sino solo designaciones como «Señor» e «hijo de Dios»—, así como su carácter intensamente antijudío —atribuye a los judíos toda la responsabilidad de la condena y la crucifixión de Jesús—, sugieren que es el producto de una evolución ideológica que va a la par con la de otras corrientes cristianas, y que incluyó altas dosis de fantasía en su composición, lo que minimiza su valor como fuente histórica.

Algo similar cabe concluir en relación con otro evangelio narrativo, el denominado «Evangelio Egerton», testimoniado por algunos fragmentos de papiro que recogen dichos y hechos de Jesús, conservados en Londres y en Colonia y publicados en el siglo XX. Quienes han negado su dependencia con respecto a los evangelios canonizados lo sitúan a mediados del siglo I. Cuidadosos análisis, sin embargo, han mostrado que existe una dependencia literaria con respecto al Evangelio de Juan, hasta el punto de que el autor del papiro Egerton ha extraído de este versículos o grupos de versículos y los ha unido mediante elementos redaccionales. Aunque algunos pasajes podrían no depender de la tradición canónica, ello no implica que contengan información fiable acerca de la figura histórica de Jesús **[49]** .

Es indudable que la consideración de todos estos textos es imprescindible para comprender la complejidad del panorama de las corrientes que se refieren a Jesús, así como de las distintas concepciones que existieron sobre el personaje. Y la inclusión de material cristiano extracanónico en la base de datos suscita la posibilidad de usar algunos dichos o historias no conservados en las obras canonizadas para reconstruir la figura de Jesús, una vez se los separe de la masa de atribuciones erróneas e invenciones secundarias. No obstante,

cierto escepticismo es legítimo, pues solo un número escaso de noticias sobrevive al escrutinio. Por lo general, ese material podría corroborar la amplia difusión de ciertos dichos o aspectos de la enseñanza, y —dada la variedad de contextos en que aparece— mostrar cómo algunos elementos han sido subordinados a intereses doctrinales. Solo un número aún más exiguo podrá introducir una perspectiva novedosa en tal reconstrucción. En todo caso, se impone adoptar ante el material extracanónico una cautela no menor a la que se precisa en el caso del material canonizado.

EL *TESTIMONIUM FLAVIANUM*

En dos pasajes de *Antigüedades Judías*, obra escrita por Flavio Josefo en Roma a finales del siglo I, se encuentran sendas referencias a Jesús. La más extensa e interesante de ellas dice así, en su versión estándar:

> En ese tiempo apareció Jesús, un hombre sabio, si es que se le puede llamar hombre. Porque fue autor de hechos asombrosos, maestro de quienes reciben con gusto la verdad. Y atrajo a muchos judíos y a muchos de origen griego. Él era el mesías. Y cuando Pilato, a causa de una acusación de los varones principales entre nosotros, lo condenó a la cruz, los que antes lo habían amado no cesaron de hacerlo. Porque él se les apareció al tercer día, vivo otra vez, tal como los divinos profetas habían hablado de estas y otras innumerables cosas maravillosas acerca de él. Y hasta ahora la tribu de los cristianos, llamados así por este, no ha desaparecido **[50]** .

El pasaje ha suscitado un debate que se prosigue hasta hoy. Se ha postulado que proviene en su totalidad de Josefo, aunque la dificultad de aceptar que este escribiera que Jesús

«era el mesías» hace de esa posición algo excepcional. La idea de que toda la noticia es una interpolación cristiana es defendida por una minoría de autores. La posición más extendida es la de que el texto es básicamente auténtico, si bien en él se han deslizado algunas interpolaciones. Hay tres frases que suelen considerarse añadidos: «si es que se le puede llamar hombre» habría sido obra de un escriba insatisfecho con la mera designación de Jesús como «hombre sabio»; «Él era el mesías» y «Porque él se les apareció […] acerca de él» presentan toda la apariencia de ser una profesión de fe. Según esta posición, popularizada por el exégeta católico John P. Meier, la supresión de las tres frases mencionadas produciría un texto fluido escrito por Josefo en un tono neutral hacia Jesús **[51]**. La aparente simplicidad de la solución ha inducido a muchos estudiosos —como J. D. Crossan, G. Theissen,
J. D. G.
Dunn, R. E. Brown, R. Van Voorst o H. Bond— a asumirla sin objeciones.

Hay buenas razones para creer, en efecto, que el texto originalmente escrito por Josefo fue alterado. De hecho, Orígenes afirma, y en dos pasajes distintos de sus obras, que Josefo no creyó que Jesús fuese el Cristo **[52]**; el lenguaje usado evidencia que no se trata solo de que el historiador judío no se declaró cristiano, sino de un rechazo explícito a reconocer el carácter mesiánico de Jesús. Pero esta afirmación acerca del rechazo de la mesianidad de Jesús no habría sido posible si Josefo hubiera escrito en el *Testimonium* la categórica afirmación contraria. Todo indica, por tanto, que en la copia de las *Antigüedades Judías* accesible a Orígenes, este leyó un pasaje en el que la mesianidad de Jesús era de algún modo repudiada.

A su vez, esto significa que la posición estándar sobre el *Testimonium* es insostenible en un aspecto clave, el del carácter del texto original. De entrada, resulta difícil creer que

Josefo pudiese efectuar una valoración «neutral». Si escribió algo parecido al *Testimonium*, es virtualmente seguro que habría sabido que una pretensión mesiánica fue efectuada por Jesús o acerca de él. Incluso si en el original no figuraba el término «Cristo» —lo que, a pesar de la opinión de Meier, es muy improbable—, la pretensión mesiánica se sigue tanto del uso del término «cristianos» en *Antigüedades* XVIII 64 como de otro pasaje en el que se afirma que Jacobo era «hermano de Jesús, el denominado Cristo» **[53]** . Ahora bien, se sabe que el filorromano Josefo no sintió simpatía alguna por los pretendientes mesiánicos, a los que consideró visionarios que descarriaron a sus contemporáneos y propiciaron la tragedia sufrida por el pueblo judío en la Guerra contra Roma del 66 al 74 **[54]** . Dado el vínculo entre pretensión mesiánica y subversión política —tanto más claro cuanto que Josefo menciona la crucifixión por orden de Pilato—, todo indica que el historiador solo habría podido referirse a Jesús en términos negativos.

Esta inferencia se ve corroborada cuando se analiza detenidamente el texto griego. Tal como han señalado autores de muy distintas proveniencias ideológicas (desde R. Eisler y S. G. F. Brandon hasta E. Bammel y G. N. Stanton), no solo el *textus receptus*, sino el reconstruido por los defensores de un pasaje «neutral» conserva varias expresiones y frases que tienen significados o ecos negativos. Por ejemplo, en la designación de Jesús como «maestro de quienes reciben con gusto la verdad (*tōn hēdonēi talēthē dechoménōn*)» —a primera vista positiva— se utiliza una expresión (*hēdonēi déchesthai*) que en la última parte de *Antigüedades* es usada en contextos negativos, en especial para referirse al comportamiento tumultuoso de una multitud **[55]** . En la frase «atrajo a muchos [...]», el verbo usado es *epágomai*, que puede tener el sentido negativo de «descarriar» o «seducir», tal como ocurre en otros pasajes **[56]** . En cuanto a la frase conclusiva, es una expresión

de sorpresa o decepción por la supervivencia de esa «tribu de los cristianos». De hecho, la propia designación «cristianos» —un término formado a tenor de los adjetivos latinos terminados en *-ianus* y que designa a los miembros de una facción— tenía en un contexto romano una considerable connotación política y aun sediciosa.

Aún más relevante es la existencia de una significativa variante textual en uno de los manuscritos de la *Historia eclesiástica* de Eusebio (el *Codex Parisinus Graecus*, del siglo XV), correspondiente a *H. E.* I 11,7. En la primera línea, se incluye el pronombre indefinido después de «Jesús» **[57]**, es decir, «*Iesoûs tís*» («un cierto Jesús»). Esta expresión es con toda probabilidad original, pues su significado potencialmente despectivo hace que sea mucho más fácil explicar su supresión en los manuscritos a manos de escribas piadosos molestos ante su presencia, que su creación por parte de un copista cristiano. Cobra entonces todo su sentido el hecho de que Josefo se refiera a menudo con esa construcción a individuos a los que considera responsables de alborotos o episodios desastrosos para la nación judía **[58]**.

Además, en dos manuscritos (siglos VIII-IX) de la traducción de Rufino de la *Historia eclesiástica* de Eusebio aparece, en lugar de «*Christus hic erat*» («este era el Cristo»), la variante «*et credebatur esse Christus*» («y se creía que era el Cristo») **[59]**. Al igual que en el caso anterior, es muy improbable que esa variante fuese introducida por un copista, no solo porque es más compleja que el *textus receptus*, sino también porque introduce la duda sobre el carácter mesiánico de Jesús. La expresión «se creía que era el Cristo», que Jerónimo parece haber leído en el siglo IV, debió de ser pronto manipulada en los manuscritos griegos que circulaban en Oriente, pero su presencia en el texto latino que Jerónimo leyó resulta reveladora de la opinión negativa que Josefo tenía sobre esos mesianistas.

Un aspecto ulterior a tener en cuenta es el contexto

literario. Ya Eduard Norden señaló que el *Testimonium* se integra en *Antigüedades* en una secuencia de sucesos acontecidos bajo Pilato, cuyo mandato es descrito como una serie de disturbios **[60]** . Cada una de las secciones de esta secuencia contiene la mención de un «alboroto» o «desorden» (*thórybos*, o una forma del verbo *thorybeîn*) o una «revuelta» (*stásis*). Aunque la ausencia de un término semejante en la sección sobre Jesús llevó a Norden a considerarla enteramente una interpolación, muchos estudiosos han señalado que esa ausencia es más plausiblemente explicable de otros modos: o bien un término como *thórybos* o *stásis* formó parte del texto original, pero fue eliminado por una mano cristiana **[61]** ; o bien lo descrito en el original pudo ser comprendido como una convulsión política aun sin un término explícito, sea porque la historia de un crucificado que arrastró a gente habría sido interpretada como un alboroto, sea porque el texto contenía la mención de pretensiones mesiánicas, lo que habría comportado la peligrosidad de Jesús para el orden público, y por tanto la intervención de las autoridades, mientras que una intervención contra un maestro inofensivo resultaría inverosímil.

Por último, un original negativo explica mucho mejor el hecho mismo de la interpolación. Se suele argumentar que un pasaje neutral habría podido ser manipulado, pues algún escriba piadoso se sintió insatisfecho al echar en falta el elevado lenguaje al que estaría acostumbrado para referirse a Jesús, y habría experimentado la necesidad de «mejorarlo». Sin embargo, la explicación más simple y probable de que un escriba interviniese en el texto es que hubiera encontrado embarazoso u ofensivo su contenido **[62]** . Por lo demás, la noticia de Josefo podría haber sido despectiva, sin por ello traicionar un odio manifiesto que habría inducido más fácilmente a un escriba a suprimir la totalidad del texto.

La convergencia de los argumentos filológicos e históricos expuestos induce a concluir que, con toda probabilidad, el

texto original de Josefo reflejaba una visión displicente de Jesús. Ahora bien, esta conclusión tiene consecuencias de largo alcance. Por una parte, debilita la hipótesis de que el pasaje es una completa interpolación: si un autor cristiano lo hubiera creado *in toto* **[63]** , no sería fácil dar cuenta de la presencia de expresiones negativas o escépticas para referirse a Jesús tanto en el texto como en la tradición manuscrita, lo cual se explica de forma más sencilla y convincente si el propio Josefo escribió el pasaje, que fue manipulado para hacerlo digerible a las sensibilidades cristianas. Por otra parte, refuta la lectura habitual del *Testimonium,* según la cual Josefo habría tenido una visión «neutral» y aun «positiva» de Jesús **[64]** ; lejos de ello, el historiador judío debió de considerar a Jesús uno más de los visionarios alborotadores que abundaron bajo el dominio romano y que acabaron sus días a manos de las tropas imperiales.

Es posible, no obstante, que algunos aspectos del *Testimonium* (como sus alusiones a la sabiduría de Jesús o a sus «hechos asombrosos») no puedan ser aducidos como fuente independiente. Josefo —quien vivió durante décadas en Roma, donde había una comunidad cristiana— pudo conocer de forma directa o indirecta las ideas cristianas, y quizá incluso los evangelios. Descartar este escenario, como hace Meier, es injustificado. No hacerlo deja abierta la posibilidad de que el *Testimonium* no sea una fuente del todo independiente **[65]** .

HISTORIADORES ROMANOS

El hecho de que Jesús vivió en un territorio sometido a Roma contribuye a explicar que varias de las fuentes externas provengan de historiadores romanos. Plinio el Joven (*ca.* 61-113) se refiere a «Cristo» en una de las cartas que escribió a Trajano en calidad de *legatus pro praetore* de Bitinia y el Ponto, en Asia

Menor, en torno al
111-112
e. c. En la carta, el gobernador consulta al emperador sus dudas respecto a cómo proceder en los juicios contra cristianos por denuncias anónimas, y en este contexto nombra a «Cristo» tres veces. Las dos primeras, al afirmar que quien fuese acusado falsamente de ser cristiano podía demostrarlo vilipendiando a «Cristo», pues es algo que los cristianos no harían. A continuación, Plinio sostiene que quienes declaraban haber dejado de ser cristianos manifestaban lo siguiente:

> Acostumbraban a reunirse un día determinado antes del alba, y cantaban en forma antifonal un himno a Cristo como a un dios (*Ep*. X 96).

El magistrado, que más tarde dice no haber hallado en los cristianos sino una «superstición depravada y desmedida (*superstitionem pravam, immodicam*)», nada dice sobre «Cristo» excepto que es venerado como un dios (*quasi deo*). Si bien esta información es valiosa por contener la primera referencia externa al culto cristiano, no proporciona información sobre Jesús —lo que contribuye a explicar que, en su respuesta, Trajano no se refiera a este, sino solo a los cristianos—. Además, dado que Plinio obtuvo probablemente su información de cristianos (y excristianos) de Bitinia, su información no puede considerarse un testimonio independiente.

El pasaje pertinente de Cornelio Tácito (*ca.*
55-120)
se halla en el libro XV de los *Annales*, obra que trata de la historia romana entre el 14 y el 68 e. c., desde la muerte de Augusto hasta la de Nerón, y que fue escrita en torno al
116-117
e. c. **[66]** . El pasaje se halla después de la descripción del

incendio que asoló Roma en julio del 64 e. c., y tras haberse referido el autor a los rumores relativos a que había sido causado por el emperador. Este es el núcleo del llamado *Testimonium Taciteum*:

> Así pues, para acabar con el rumor, Nerón introdujo como culpables e infligió las peores torturas a los odiados por sus abominaciones, a quienes el vulgo llamaba «crestianos» [*chrestianos*]. El generador de este nombre, Cristo, había sido ejecutado bajo Tiberio por el procurador Poncio Pilato [*Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat*]. Habiendo sido sofocada de momento esta superstición abominable [*exitiabilis superstitio*], más tarde irrumpió de nuevo y se extendió no solo en Judea, donde había aparecido, sino también en la urbe, donde todas las atrocidades y horrores del mundo confluyen y encuentran eco (*Ann*. XV 44,2-3).

El pasaje —que prosigue refiriéndose a la crueldad de las ejecuciones— presenta problemas. El manuscrito más antiguo en el que se conserva —el *Codex Laurentianus Mediceus* 68 II, del siglo XI, casi con seguridad la fuente del resto de manuscritos— llama originalmente *chrestianos* al grupo perseguido, algo que fue más tarde corregido en el texto y en una glosa marginal con el término *christianos* **[67]** . El término *chrestianos* parece preferible, en virtud de la regla de la *lectio difficilior* o lectura más inusual, y así es aceptado en las ediciones críticas modernas.

Esto plantea el problema de la relación con el nombre *Christus* (no *Chrestus*) que figura a continuación. Según algunos autores, lo más plausible habría sido que Tácito hubiera explicado el término *chrestiani* usando el nombre «Chrestus», un término que habría podido ser corregido con

anterioridad en la historia de la transmisión del texto **[68]** ; en tal caso, el pasaje habría podido referirse al grupo judío reprimido bajo Claudio, tal como han sugerido algunos estudiosos **[69]** . Sin embargo, la sucesión *chrestianos* - *Christus* podría explicarse asimismo por la intención de Tácito de corregir implícitamente la opinión del vulgo, al afirmar que el nombre «chrestiani» estaba tomado de *Christus*, no del «Chrestus» que se esperaría **[70]** .

La primera interpretación deja abierta la posibilidad de que al menos la frase en latín referida a «Cristo» sea una interpolación, introducida quizá en la segunda mitad del siglo IV. Se han presentado varios argumentos en respaldo de esta hipótesis **[71]** : el texto se lee fluidamente sin la frase; no resulta claro cuáles serían esas abominaciones en virtud de las cuales podría considerarse a los cristianos merecedores de los peores castigos —algo que adquiriría más sentido si los referidos eran «chrestiani» que se habían hecho responsables de violencia urbana—; Tácito utiliza un verbo en pasado (*appellabat*) para hablar de cómo la gente se refería a esas personas, algo que resulta extraño dada la presencia de cristianos en Roma en el siglo II; los autores cristianos (Tertuliano, Lactancio, etc.) no se refieren a una persecución general bajo Nerón ni conectada con el incendio de la urbe hasta finales del siglo IV, a pesar de que les habría sido muy útil a efectos apologéticos dada su supuesta escala, barbarie e injusticia **[72]** ; y, finalmente, que Pilato sea calificado como *procurator* y no como *praefectus* parece un error sospechoso.

A esto se ha objetado, sin embargo, que el presunto falsificador cristiano no se habría referido de forma displicente al cristianismo, y probablemente tampoco se habría ceñido a una pura descripción al añadir la frase sobre «Cristo». Además, si este había sido crucificado por Roma, en la perspectiva de Tácito sus seguidores habrían sido culpables asimismo de subversión, por lo que habría tenido sentido considerarlos merecedores de graves castigos. En cuanto a la

descripción de Pilato como *procurator*, no se vuelve necesariamente sospechosa por el hecho de que hasta época de Claudio los gobernadores provinciales de clase ecuestre recibieran el título de «prefectos» (*praefecti*): este detalle textual es comprensible como un anacronismo mediante el cual Tácito, en lugar de utilizar el título correspondiente a tiempos de Tiberio, hace uso del que era común en su propia época; de hecho, tal fluidez es corroborada en el empleo semejante en otros autores contemporáneos **[73]**. En suma, los elementos de la noticia tendrían sentido en una redacción de Tácito.

Si el texto es genuino, cabe preguntar dónde pudo obtener Tácito la información. La implicación de que la secta cristiana estuvo un tiempo inactiva parece indicar que el historiador no dependió de escritos cristianos. Podría haber recabado información como miembro del colegio de los *Quindecimviri sacris faciundis*, la organización sacerdotal encargada de supervisar la práctica de los cultos extranjeros en Roma. O bien cuando, años después, fue gobernador de la provincia de Asia, donde había numerosos cristianos, y cuando su buen amigo Plinio el Joven era gobernador de la provincia contigua de Bitinia y Ponto. En cualquier caso, la información que aporta Tácito es mínima: «Cristo», de quien toma nombre una secta surgida en Judea y expandida hasta Roma, fue ejecutado bajo Pilato **[74]**.

El pasaje del magistrado Cayo Suetonio (*ca.* 70-130) que suele considerarse pertinente se halla en la *Vita Claudii*, perteneciente a la serie de biografías de emperadores que escribió, *De vita Caesarum* (*ca.* 117-122). La ocasión de la referencia es un edicto de Claudio, fechado habitualmente en torno al 49 e. c., por el que se expulsa de Roma a judíos. El contexto es el de una serie de medidas adoptadas por el emperador respecto a las poblaciones no

romanas del Imperio:

> A los judíos que, a instigación de Cresto, causaban constantes desórdenes, los expulsó de Roma (*Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*) **[75]** .

Existen varios problemas con este pasaje. El primero es cómo entender la función del participio plural *tumultuantes*, que resulta equívoco. La frase podría referirse a una expulsión genérica de judíos de Roma, algo que teniendo en cuenta la alta proporción de población judía en la capital —se calcula en varias decenas de miles—, así como su integración en la vida urbana, resulta altamente improbable **[76]** : Dión Casio afirma que una expulsión de judíos habría desencadenado un tumulto y que Claudio no los expulsó, sino que solo les prohibió el derecho de reunión **[77]** . Una opción más probable —reflejada en la traducción ofrecida— es que *Iudaeos* esté restringido por el participio *tumultuantes*, de modo que la frase se refiera únicamente al grupo de judíos responsable de desórdenes en la urbe.

Otra dificultad es el significado de la frase *impulsore Chresto* («a instigación de Cresto»). Una posibilidad es que «Chrestus» fuese el nombre de un agitador judío desconocido; la frase parece referirse a una persona que instiga o inicia una acción. Otra es que haya que identificar «Chrestus» con «Christus»; el desplazamiento de «Christus» a «Chrestus», así como de «Christianus» a «Chrestianus» está atestiguado no solo en el texto de Tácito, sino que el fenómeno es también refrendado por escritores cristianos latinos, como Tertuliano y Lactancio **[78]** . Además, aunque el nombre «Chrestus» está bien atestiguado entre la población romana, apenas lo está entre judíos en Roma **[79]** .

Ahora bien, si se acepta la identificación de «Chrestus» con «Christus» surge otro problema, pues el sentido inmediato de la frase es que ese «Cresto» habría sido personalmente

impulsor de los tumultos ocasionados en Roma. Dado que por razones obvias no podría referirse a Jesús, habría, o bien que suponer un error en la información en la que se basa Suetonio —quizá debido al malentendido causado por el hecho de que los cristianos anunciaban que «Cristo» estaba vivo—, o bien que la frase se refiere a la proclamación del mensaje cristiano, que pudo causar alboroto en alguna de las numerosas sinagogas de Roma **[80]** , a donde seguidores de Jesús podrían haber llegado ya en los años cuarenta. No estando clara en esa época la diferenciación de la secta nazorea con respecto a su religión matriz, las autoridades romanas habrían considerado el suceso como un problema interno del judaísmo.

La *interpretatio christiana* de la frase de Suetonio está muy extendida, pero el hecho de que debe introducir hipótesis auxiliares contribuye a explicar el escepticismo de quienes piensan que podría no tener nada que ver con Jesús. Al fin y al cabo, nada en ella ni en su contexto indica que su objeto sean el cristianismo o su referente, y ninguno de los copistas de los manuscritos supervivientes, que datan de los siglos IX a XV, cambiaron *Chresto* a *Christo* **[81]** . En cualquier caso, aun si se acepta aquella interpretación, no aporta nada para el conocimiento de Jesús.

OTRAS FUENTES NO CRISTIANAS

Una carta compuesta en siríaco por un cierto Mara bar Sarapion, conservada en un único manuscrito, parece contener una referencia a Jesús. Se trata de la misiva que un estoico sirio, quizá natural de Samosata, dirige a su hijo desde el cautiverio al que, en un lugar desconocido, le habían sometido los romanos. Ante la posibilidad de ser ajusticiado, le escribe exhortándole a desarrollar una actitud filosófica hacia las vicisitudes de la vida, de forma similar a lo que hace Boecio en su *Consolatio philosophiae*. En este contexto, el autor se refiere a la injusta persecución sufrida por varios sabios, y

afirma que, mientras ellos lograron sobrevivir de algún modo, sus perseguidores fueron castigados de forma ejemplar:

> ¿De qué sirvió a los atenientes haber matado a Sócrates, crimen que pagaron con el hambre y la peste? ¿O de qué les sirvió a los samios quemar vivo a Pitágoras, cuando todo su país quedó cubierto de arena en un instante? ¿O a los judíos dar muerte a su sabio rey, si después se han visto despojados de su reino? Porque Dios se tomó justa venganza por esos tres sabios: los atenientes murieron de hambre, los samios fueron inundados por el mar, los judíos sucumbieron y fueron expulsados del reino, y viven dispersos en todas partes. Sócrates no murió, gracias a Platón; ni Pitágoras, gracias a la estatua de Hera; ni el rey, gracias a las nuevas leyes que promulgó **[82]** .

Es frecuente la opinión de que el pasaje se refiere a Jesús y fue escrito en el siglo I, en particular tras la anexión de Comagene por los romanos *ca.*
72-73
e. c., lo que podría hacer de este un testimonio muy significativo **[83]** . Sin embargo, a esto cabe oponer varias objeciones. No es totalmente seguro que la expresión se refiera a Jesús, cuyo nombre está ausente. Una referencia a Jesús junto con Sócrates y Pitágoras por un no cristiano en fecha tan temprana resulta improbable, tanto por la equiparación de un sujeto entonces culturalmente insignificante con sabios tan renombrados como por ser estos personajes de un pasado distante; por ello se han conjeturado otras posibilidades como referente de «el sabio rey», como Moisés, Salomón o Josías **[84]** . Además, lo que el autor afirma sobre Pitágoras y Sócrates contiene varios errores, lo que no hace a la fuente particularmente fiable **[85]** . Una datación temprana de un texto proveniente de un no cristiano es

llamativa, pues la idea de que la derrota del pueblo judío fue un castigo divino por la muerte de Jesús aparece con claridad en el siglo II con Justino, y antes es sugerida solo en Mateo **[86]** . La segunda mitad del siglo II como fecha de composición es más plausible, y la destrucción de Jerusalén aludida en el texto podría corresponder a la del 135 **[87]** .

Si lo que dice Mara sobre el personaje —que fue injustamente muerto por los judíos, los cuales perdieron por ello su soberanía, y que es un «rey sabio» y un legislador— se refiere realmente a Jesús, su valor como fuente autónoma se desvanece, pues esas noticias cobran sentido solo si dependen de fuentes cristianas —orales u escritas— que elaboraron ya teológicamente la muerte de Jesús. La carta, por tanto, no debe ser considerada un testimonio independiente **[88]** .

La noticia sobre el cronógrafo samaritano Thallos (¿siglo I e. c.?), conservada en las *Crónicas* del escritor cristiano Julio Africano (*ca.*
170-240),
según el cual aquel habría interpretado la tiniebla producida a la muerte de Jesús como un eclipse, no aporta nada sustancial: no solo se refiere a una noticia legendaria, sino que depende de los evangelios, que hablan de esa tiniebla en los relatos de la pasión. Lo que se dice sobre Jesús en *Sobre la muerte de Peregrino* de Luciano de Samosata (*ca.*
115-200)
es solo un pasaje sarcástico y apenas informativo: fue un «sofista crucificado» en Palestina y fundador de una nueva religión, cuyos secuaces lo adoran y viven según sus leyes: además, el texto del escritor satírico parece depender también de una interpretación cristiana: Jesús habría sido crucificado por haber introducido un nuevo «culto» o «iniciación» (*teletē*) **[89]** .

RECAPITULACIÓN

Es una responsabilidad básica del historiador evaluar críticamente las fuentes de su investigación. El examen de las que son susceptibles de ser usadas para el estudio de Jesús muestra en ellas problemas considerables **[90]** . Por una parte, a diferencia de lo que ocurre con algunos fenómenos históricos —como la revuelta de los campesinos alemanes en 1525 o los movimientos de trabajadores en la Europa anterior al siglo XIX, cuyo conocimiento proviene en gran parte de los adversarios de los protagonistas—, los principales testimonios disponibles sobre Jesús provienen de fuentes favorables —y hasta tal punto, que la mayor parte de ellas lo consideran un ser de naturaleza sobrehumana—. Las fuentes cristianas no solo están caracterizadas por un acusado sesgo, sino que de ellas no parece poder extraerse tanta información como a primera vista podría parecer.

Por lo que respecta a las fuentes no cristianas (en griego, latín y siríaco), si bien parecen a primera vista prometedoras, una consideración detenida evidencia sus límites. La mayor parte de ellas, muy breves, apenas aportan información útil para una reconstrucción histórica: cuando lo hacen, sus noticias dependen casi siempre de escritos cristianos, por lo que no pueden ser consideradas independientes. En cuanto a la más importante, el *Testimonium Flavianum*, fue interpolada, y no es posible la seguridad acerca de la formulación exacta de su contenido original.

Sin embargo, la virtual certeza acerca de que el texto de Josefo sufrió serias interpolaciones —así como lo averiguado acerca de su carácter— posee una enorme importancia, pues indica la existencia de una versión de Jesús diferente a la que las fuentes cristianas se esfuerzan en transmitir. Tanto es así, que el análisis efectuado permite adoptar ya una perspectiva crítica sobre una noción muy extendida en la literatura al uso, a saber, que las principales fuentes no cristianas acerca de Jesús presentan una visión neutra o positiva acerca de él. Mientras que muchos autores manifiestan que el texto de

Josefo es «neutral», otros van incluso más allá y afirman que «tanto en el ámbito judío como en el pagano, los textos probablemente más antiguos se decantan en una actitud positiva hacia Jesús» **[91]** . Esto no solo supone que el testimonio de Mara bar Sarapion fue escrito *ca.* 70 e. c. —algo con toda probabilidad erróneo—, sino que no parece tomar en consideración que su simpatía hacia Jesús (única, por cierto, entre las fuentes clásicas) depende del cristianismo sirio, ni que parece deberse al hecho de que Mara sufrió la represión romana **[92]** . Por si fuera poco, el juicio de Theissen y Merz sobre el *Testimonium Flavianum* —que depende en gran medida del viciado análisis de Meier, que tantos comparten— distorsiona el texto de Josefo, pues todo indica que el historiador judío, que supo de la crucifixión de Jesús, no la interpretó —al igual que tampoco hicieron los escritores romanos— como la muerte de una víctima inocente, sino como el castigo ejemplar que Pilato infligió a un enemigo del Imperio. La presunta simpatía de Josefo por Jesús es solo un espejismo **[93]** .

El análisis revela, por tanto, que las diversas fuentes contienen concepciones contrapuestas sobre el personaje. La existencia de una visión externa displicente u hostil no implica, por supuesto, que tal hostilidad esté justificada, o —si se prefiere— lo está tan poco como la visión favorable ofrecida en las fuentes cristianas. Lo que este panorama conflictual muestra es que la recepción de la figura de Jesús en la Antigüedad no fue unitaria: el «Jesús recordado» no es únicamente el transmitido en los escritos del Nuevo Testamento, y no puede ser identificado sin más con él. Determinar qué imagen —si alguna— tiene más visos de recuperar la identidad histórica del sujeto constituye una tarea que solo una indagación ulterior es susceptible de realizar.

II. PERSPECTIVAS SOBRE LA POSIBILIDAD DE UN DISCURSO HISTÓRICO

La situación ideal para el historiador es disponer de múltiples fuentes independientes y fiables, algo de lo que se carece en el caso de Jesús. Este hecho, así como la diversa valoración de las fuentes por parte de los estudiosos, ha generado posiciones dispares e incluso antagónicas: desde las que niegan la posibilidad de convertir a Jesús en objeto de examen histórico hasta las que la aceptan sin discusión. Pero también entre quienes aceptan su historicidad las opiniones varían de forma substancial, yendo desde quienes creen que apenas es posible saber algo seguro sobre el personaje hasta quienes consideran factible reconstruir una biografía **[1]**. El presente capítulo analiza con cierto detenimiento estas posiciones, con el objeto de determinar qué grado de credibilidad merecen.

EL MITISMO, O LA NEGACIÓN DE LA EXISTENCIA DE JESÚS

Se conoce como «mitismo» la teoría según la cual Jesús de Nazaret no existió como una figura histórica identificable, sino que es puramente ficticia. La tradición cristiana la habría revestido de rasgos históricos para hacerla creíble, de modo similar a como los autores del Génesis y la Ilíada dotaron de personalidad a Abrahán y a Aquiles, a pesar de que todo indica que son solo héroes legendarios. Según una variante «agnóstica» de esta posición, Jesús pudo existir, pero no hay modo de saberlo, pues no habría tenido nada que ver con lo

que las fuentes dicen sobre él. En cualquier caso, en esta perspectiva Jesús habría sido no un referente real del cristianismo sino más bien un producto de esta religión.

La sospecha de que Jesús no existió puede haber surgido ya en la Antigüedad [2], pero la tesis se detecta con claridad primeramente en Francia en el siglo XVIII en las obras de Charles-François Dupuis y Constantin-François Volney, para afianzarse en los siglos posteriores, en autores como Bruno Bauer y Arthur Drews [3]. Si bien las tesis mitistas conocen versiones extravagantes excogitadas por diletantes, algunos de sus defensores contemporáneos —como Richard Carrier— mantienen su discurso en ámbitos académicos. Dado que una regla elemental en la discusión intelectual obliga a confrontarse no con la versión más débil de una teoría, sino con la más fuerte, para no cometer la falacia del «hombre de paja» se prestará atención en lo que sigue a los argumentos esgrimidos en los trabajos más informados de esta corriente.

Entre el amplio arsenal de argumentos mitistas cabe enumerar los siguientes: si Jesús hubiera sido una figura tan relevante como pretenden los evangelios, habría (más) testimonios independientes sobre él en la literatura antigua; el testimonio de Josefo es en su totalidad una fabricación cristiana; Pablo de Tarso apenas dice nada sobre Jesús, y lo que afirma se refiere a aspectos míticos como su resurrección, de modo que su epistolario se explica más sencillamente suponiendo que Jesús no existió; si Jesús hubiera vivido bajo Augusto y Tiberio, debería haber fuentes sobre él muy anteriores a las existentes; los evangelios carecen de material fiable, pues sus contenidos son explicables en su totalidad como midrás o elaboración interpretativa de la Biblia hebrea; es imposible establecer procedimientos críticos para distinguir entre material inventado e información que se remonte a una figura histórica; los relatos sobre Jesús presentan paralelos muy estrechos —si es que no se corresponden totalmente— con los mitos sobre héroes y dioses de la Antigüedad, lo que

hace probable que aquellos hayan sido modelados sobre estos. En síntesis, la única conclusión posible sería que Jesús no existió: el cristianismo descansa sobre un puro mito, con solo una apariencia de realidad histórica.

Si bien la posición mitista suele ser desechada con displicencia en ámbitos académicos **[4]**, tal rechazo resulta inaceptable sin una razonada discusión. De hecho, en la medida en que el mitismo tiene su punto de partida en los problemas objetivos de las fuentes —su sesgo y su alto porcentaje de material inverosímil—, existe un espacio de intersección entre aquel y el enfoque histórico-crítico, pues ambos comparten considerables dosis de escepticismo **[5]**. En su afán por pulverizar el valor de las fuentes, los mitistas adoptan hacia ellas una actitud analítica que resulta muy útil. Además, insisten correctamente en que obras novelescas pueden incorporar detalles históricos precisos, como ocurre con la novela de Caritón, *Quéreas y Calírroe*, e incluso presentar la apariencia de obras históricas, como sucede con las biografías de Rómulo y Teseo compuestas por Plutarco.

Otro aspecto de las obras mitistas que resulta provechoso a la adopción de una perspectiva crítica consiste en que, en su exhaustiva búsqueda de paralelos, derivada del interés en demostrar que la historia de Jesús fue creada *in toto* a partir de elementos existentes en el judaísmo y las culturas grecorromanas, constituyen un eficaz contrapeso a la plétora de trabajos, ideológicamente orientados, destinados a minimizar la existencia de similitudes y a presentar la figura de Jesús como una del todo excepcional en su tiempo y en la historia de la humanidad **[6]**.

Una ventaja ulterior de este enfoque estriba en poner de manifiesto el carácter infundado de los contenidos de muchas obras modernas sobre la figura de Jesús que construyen de forma harto imaginativa su vida. De hecho, el escepticismo mitista no ha sido nutrido únicamente por los límites de las fuentes, sino propiciado también por la propia actividad

académica, cuyo carácter a menudo especioso provoca un comprensible rechazo por parte de mentes inquisitivas. Los mitistas tienen razón en que en el panorama de los estudios sobre Jesús la arbitrariedad y la falta de sentido histórico campan a sus anchas [7] .

El reconocimiento del valor reflexivo de la posición mitista no comporta, sin embargo, aceptar la validez de todos sus argumentos ni asumir sus conclusiones. Así, la pretensión de que no es posible establecer procedimientos para discernir lo que es probablemente histórico de lo que no lo es se enfrenta a graves objeciones [8] . Otro ejemplo es el tratamiento del *Testimonium Flavianum*, a cuya inautenticidad los mitistas otorgan una gran importancia; sin embargo, estos autores no explican cómo un texto que habría sido supuestamente inventado en su totalidad por cristianos parece haber tenido una *Vorlage* en la que se vislumbra una valoración negativa de Jesús. Con respecto a los paralelos entre Jesús y los héroes u «hombres divinos» de la Antigüedad, si bien ciertamente existen y son numerosos, casi todos son explicables como resultado del acrecentamiento mítico experimentado por la figura a manos de la tradición cristiana. El Jesús que una lectura crítica permite recuperar es, como se verá, una figura comprensible en el seno del judaísmo y al mismo tiempo dotado de una fisonomía individual propia.

Si bien ha de admitirse que los autores de los evangelios —o de la tradición subyacente— han creado buena parte de sus obras a partir de la Biblia hebrea y de otros modelos literarios a su disposición, tal dependencia no agota la totalidad del material [9] , y sostener lo contrario obliga a elaborar hipótesis enrevesadas que por ello mismo se hacen implausibles. Tal como lo ha formulado un estudioso que se ha distinguido por postular la deuda de varios autores neotestamentarios respecto a la épica homérica —y cuya obra es a veces invocada por mitistas contemporáneos—, la existencia de tal deuda no es suficiente para cuestionar la

existencia de Jesús. Lo que los evangelistas hicieron es inyectar «esteroides narrativos» en una figura histórica con el objeto de que pudiera competir con los héroes mitológicos de las culturas circundantes **[10]**, pero precisamente esto presupone —para proseguir con la metáfora— la presencia previa de un cuerpo real cuya musculatura quiere mejorarse. Así, los sucesos sobrenaturales que tienen lugar en el bautismo de Jesús por Juan son legendarios, al igual que lo son las palabras de Juan a Jesús en Mateo 3,15, pero esto no implica que el hecho mismo del bautismo sea una invención. Otro ejemplo es el de los relatos de la crucifixión: mucho material en ellos es ficticio, pero el dato de que Jesús fue crucificado es muy probable **[11]**. Dicho de otro modo, inferir de la existencia de grandes dosis de intertextualidad en las fuentes la ausencia en ellas de un núcleo histórico es un *non sequitur*.

Respecto a Pablo, aunque los datos de la vida y las enseñanzas de Jesús que cita son escasos, muestran que consideró al galileo un ser real: se refirió a Jesús como «ser humano» (Rm 5,15) y «nacido de mujer, nacido bajo la Ley» (Gal 4,4). Existen, además, varias respuestas plausibles a la pregunta de por qué no habló de él más a menudo: quizá porque no tenía mucha información —la contenida en los evangelios no le fue accesible, pues estos parecen haber sido escritos tras su muerte—; quizá porque Pablo dirigió sus cartas a grupos de creyentes, por lo que la transmisión de mucha información pudo haberle parecido superflua; quizá lo hizo en otras cartas suyas que no se conservan; quizá su interés —tal como él mismo asegura en 1 Corintios 2,2— se restringió a la muerte y supuesta resurrección de Jesús, tal vez por razones apologéticas. La existencia de varias posibles explicaciones muestra que querer deducir demasiado de las ausencias de las cartas de Pablo supone incurrir en la falacia de un *argumentum e silentio*. Por lo demás, Pablo se refiere a Jacobo como «el hermano» de Jesús; dado que no hay razones para dudar de esta información, la inferencia más obvia es

que Jesús existió —máxime teniendo en cuenta que también Josefo y otras fuentes cristianas se refieren a sus hermanos y a otros parientes— **[12]** .

Hay, además, otro dato que debilita el argumento mitista. La literatura cristiana antigua posterior a los evangelios cita la tradición que dio lugar a estos tan poco como Pablo, a pesar de que sus autores estaban indudablemente familiarizados con ellos. Así, por ejemplo, el único dicho de Jesús citado en los Hechos de los Apóstoles (Hch 20,35) es un *ágraphon* **[13]** . De modo similar, el autor de la Primera Carta de Juan no cita el Cuarto Evangelio. E incluso la *Segunda Carta de Clemente,* una homilía redactada probablemente a mediados del siglo II, apenas usa la tradición evangélica. Así pues, que Pablo apenas cite a Jesús en las epístolas no es una excepción sorprendente, sino que más bien forma parte de la regla.

Resulta posible añadir otros elementos al razonamiento que, por sí solos, podrían carecer de capacidad de convicción, pero que integrados en las reflexiones efectuadas dan que pensar. Por ejemplo, varias tradiciones referidas a Jesús tienen un carácter conscientemente mnemónico, pues se dieron el calificativo de «recuerdos» (*apomnēmoneúmata*); esta intención rememorativa se explica con mayor sencillez como un intento de acceder a un referente real **[14]** . Otro aspecto relevante es la presencia de ciertos indicios lingüísticos. A pesar de que los evangelios fueron escritos en griego, en varios pasajes se encuentran palabras o frases en arameo: «*talitha kumi*» («Muchacha, levántate») de Marcos 5,41 o «*Eloi, eloi, lama sabachtani*» («Señor, señor, ¿por qué me has abandonado?») de Marcos 15,34 son solo algunos ejemplos. Además, existen pasajes que cobran sentido cuando el griego es retraducido al arameo, lo que indica que se originaron como tradiciones arameas que más tarde se transmitieron en griego. Todo esto resulta significativo porque el arameo es, con toda probabilidad, la lengua que se hablaba de forma predominante en Palestina en el siglo I e. c. Por supuesto, es

imposible demostrar que este arameo refleje el lenguaje de una figura histórica y no a algunos arameoparlantes imaginativos, pero una vez la existencia de esa figura se hace probable con otros argumentos, el dato adquiere valor **[15]**.

Aunque el mitismo parece ser una hipótesis minimalista, lo cierto es que, dado que necesita sostener que ni una sola información indicativa de la existencia de Jesús es fiable, acaba incurriendo en maximalismo, pues obliga a sus defensores a desplegar una serie de hipótesis auxiliares destinadas a postular que todas y cada una de las noticias de las que parece derivarse la existencia de Jesús es fabricada o significa algo diferente de aquello que parece decir. Ahora bien, cabe apreciar aquí la fragilidad epistemológica de la posición, pues no pocas de estas hipótesis son demasiado enrevesadas y no resultan convincentes **[16]**, y a medida que disminuye su plausibilidad, las probabilidades de que Jesús no haya existido descienden exponencialmente. El carácter forzado de algunas de las argumentaciones mitistas y la acumulación de conjeturas hacen que la explicación más sencilla sea, *a contrario*, la de que Jesús existió. Aun así, dados los problemas señalados, esta posición no debería ser defendida en términos de completa certeza **[17]**, sino más bien de estimaciones de probabilidad.

Si bien quienes apelan al carácter puramente ficticio de Jesús acostumbran a invocar la sencillez de tal hipótesis, lo cierto es más bien que un principio de economía y simplicidad permite decantarse por la opción alternativa, pues en la ciencia, cumpliéndose la cláusula *ceteris paribus*, la hipótesis más sencilla es la preferible. Tal como, hace más de un siglo, señaló Alfred Loisy, «uno se explica a Jesús; no se explica a quienes lo habrían inventado» **[18]**. Dicho de forma más precisa y rigurosa, es más fácil dar cuenta de la existencia de alguien como Jesús —por supuesto, el ser histórico recuperable mediante una reconstrucción crítica— que de la identidad, los métodos y las razones de quienes habrían

excogitado su figura. La navaja de Ockham aboga a favor de la existencia del personaje.

La negación de la historicidad de Jesús es una solución improbable, pues los testimonios disponibles indican no que en las fuentes tuviese lugar una creación *ex nihilo* del personaje, sino una —eso sí, profunda— transformación. Esta, a su vez, parece haberse debido no a que el galileo careciese de consistencia histórica, sino precisamente a que fue, por así decirlo, *demasiado histórico* **[19]**, en el sentido de que su fisonomía original lo circunscribía a unas circunstancias temporales, espaciales e ideológicas muy concretas, que, en diversos aspectos, muy pronto no casaron bien con la imagen que sus seguidores necesitaron hacerse y dar de él.

LA DESLEGITIMACIÓN TEOLÓGICA DE LA INVESTIGACIÓN

La posición mitista no es la única que pretende cercenar la legitimidad de la investigación histórica sobre Jesús. Otra es la pretensión, enarbolada a más tardar desde el siglo XIX en ámbitos confesionales, según la cual ese estudio es ilegítimo e irrelevante, una senda perdida que no conduce a ninguna parte. El libro del teólogo alemán Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (El denominado Jesús histórico y el Cristo bíblico históricamente significativo)*, publicado en 1892, constituye la obra clásica de este enfoque, el cual ni es idiosincrásico ni constituye un atavismo decimonónico, pues es defendido implícita o explícitamente hasta la actualidad por no pocos exégetas y teólogos de diferentes corrientes cristianas **[20]**.

Las tesis principales de esta corriente, reiteradas desde Kähler con variaciones, son las siguientes. En primer lugar, diseñar una imagen histórica de Jesús es una tarea irremediablemente subjetiva, pues las fuentes disponibles son testimonios de fe, es decir, literatura de propaganda religiosa. Una segunda tesis defiende que una reconstrucción histórica

de Jesús es imposible, pues los evangelios aportan muy pocos datos. Una tercera mantiene que la historia es una actividad interpretativa que solo permite reconstrucciones con mayor o menor grado de probabilidad, de tal modo que no posibilita el acceso al Jesús «real». Una cuarta señala que una investigación imparcial no es posible, dada la gran relevancia simbólica y cultural del personaje **[21]** . Según una quinta, la multiplicidad de imágenes en la investigación moderna es una prueba palmaria de su carácter arbitrario. Otra tesis sostiene que el llamado «Jesús histórico» es del todo irrelevante para la fe cristiana, la cual no halla su legitimidad en la investigación histórica. La última de ellas postula que tal estudio es contraproducente, pues solo sirve para desviar la atención del Cristo presentado en los evangelios canónicos. Esta enumeración muestra que, si bien —a diferencia de los mitistas— los autores de esta corriente asumen la existencia histórica de Jesús como un dato incuestionable, consideran igualmente fútil cualquier intento de llevar a cabo su estudio histórico.

Si bien algunas de las tesis enumeradas evidencian el condicionamiento religioso-teológico de la posición, el hecho de que esta pretenda mantenerse en un nivel argumentativo exige tomarlas en consideración. A la primera, según la cual es imposible obtener información fiable a partir de fuentes sesgadas, es posible dar varias respuestas, algunas de ellas análogas a las ofrecidas a los postulados mitistas. Para empezar, si bien la mayor parte de fuentes sobre Jesús son testimonios de fe, no todas lo son. Además, la existencia de condicionamientos ideológicos en una fuente no implica necesariamente que esta quede invalidada *in toto*, pues podría contener información histórica: en los evangelios se detecta material que no parece haber sido creado por las tendencias redaccionales de sus autores o por las necesidades de las comunidades a las que se dirigieron **[22]** . Finalmente, aun si es cierto que el estudio de Jesús se basa en gran medida sobre

fuentes caracterizadas por la fe, la reconstrucción histórica se funda sobre una crítica de esas fuentes, lo que constituye una operación reflexiva muy distinta.

Resulta revelador de hasta qué punto esta posición está ideológicamente condicionada el hecho de que, en última instancia, pretenda equiparar al Jesús de la historia con el que es objeto de la fe de las comunidades cristianas. Es cierto que las distintas recepciones de un personaje son importantes para intentar reconstruir su figura. Ahora bien, ningún historiador parece pensar que el modo más seguro de reconstruir a Alejandro de Macedonia sea privilegiar los relatos encomiásticos de sus admiradores, o que para captar del modo más lúcido la identidad histórica de Napoleón haya que atenerse solo a los recuerdos de los más devotos bonapartistas. Por el contrario, tanto en estos casos como en todos los demás, el historiador es consciente de la necesidad imperiosa de adoptar una prudente distancia con respecto a una visión partidista, así como de considerar con el mayor interés las fuentes menos influidas por una actitud de adhesión al personaje objeto de estudio. Que el método que tantos aplican a las fuentes sobre Jesús sea contrario a la norma elemental que lleva a desconfiar de testimonios flagrantemente sectarios, que por definición orientan la visión de un modo muy determinado, es elocuente.

En lo que respecta a la presunta escasez de datos, resulta obvio que en relación con las expectativas ingenuas de quien se ilusiona con tener una biografía de Jesús, la información susceptible de servir como fundamento a una reconstrucción histórica es exigua. Sin embargo, en relación con lo necesario para vislumbrar una imagen suficiente de la fisonomía del personaje, sostener la escasez de datos es falaz **[23]**. Los defensores de la posición no se toman la molestia de identificar los resultados de la investigación que gozan de mayor verosimilitud, con lo cual no demuestran sus aserciones sobre el volumen de datos disponible. Además, omiten

siempre el estudio de los contextos necesarios para la comprensión de la figura de Jesús —el judaísmo contemporáneo, la situación de Palestina bajo el dominio imperial de Roma, así como la información proporcionada por la historia, la antropología y la psicología de las religiones sobre figuras con pretensiones proféticas y mesiánicas—, con lo cual se privan de la posibilidad de entenderla.

En cuanto a la tercera tesis, se compone de un truismo y de un *non sequitur*. Por una parte, resulta ilegítimo pretender cortocircuitar la búsqueda alegando que solo conduce a una *mera* reconstrucción, por la sencilla razón de que la labor histórica no es otra cosa que reconstrucción **[24]** ; el propio relato de Marcos es también —como lo muestran sus notables diferencias con respecto a los otros evangelios— una versión de los hechos que, para el historiador, no goza necesariamente de un estatus especial. Por otra parte, que el Jesús reconstruido con los métodos críticos es una magnitud no idéntica a la realidad total de la persona que vivió **[25]** es una afirmación correcta pero trivial, válida para cualquier personaje. De los indudables límites epistemológicos del quehacer histórico —*a fortiori* en el caso de fuentes sesgadas— no se sigue la imposibilidad de averiguar algo significativo; dicho de otro modo, el obvio desfase entre el Jesús reconstruido y el «real» no representa un abismo insalvable: la tarea, si se efectúa de modo riguroso, permite cierto grado de acceso a la realidad del objeto de estudio **[26]** .

Negar la posibilidad de efectuar una labor histórica imparcial sobre la figura de Jesús va mucho más allá de la formulación de un *caveat* sobre la frecuente irrupción de intereses extraepistémicos en este campo para incurrir en una falsa dicotomía: uno solo podría sentir simpatía o antipatía por el personaje. Ahora bien, a pesar de que las intenciones apologéticas y polémicas son con demasiada frecuencia perceptibles, la propia historia de la investigación demuestra que la tesis en cuestión es una generalización injustificada,

que refleja una concepción insosteniblemente simplista de la realidad, típica de ciertos fanatismos religiosos[27]. En efecto, nadie ha demostrado que los estudios más rigurosos realizados sobre Jesús —provenientes de autores con las perspectivas ideológicas y los trasfondos culturales más diversos— estén fatalmente viciados por el partidismo y la falta de neutralidad. En estas circunstancias, sostener la imposibilidad de una obra histórica carente de un sesgo inhabilitador es una arbitrariedad, que niega la posibilidad misma de lo que en la investigación ha sido en diversas ocasiones actualizado.

La idea de que la multiplicidad de imágenes de Jesús demuestra su carácter inevitablemente subjetivo es *prima facie* muy razonable, pero deja de serlo cuando se reflexiona sobre ella. La razón es que, si en lugar de meramente constatar la existencia de muchas reconstrucciones, estas se contrastan en cuanto a su plausibilidad histórica y capacidad explicativa, se aprecia pronto que no todas son equivalentes e igualmente probables, y que muy pocas resisten el escrutinio; las enumeraciones de algunos autores, por ejemplo, incluyen referencias a Jesús como «miembro de la secta de Qumrán», «mago gay» o «maestro místico»[28], pero ninguna de estas imágenes posee sólido respaldo textual. Por otra parte, enfatizar la multiplicidad de imágenes omite la repetición de patrones y las convergencias entre ellas. Por ejemplo, el retrato de Jesús como «profeta escatológico» no puede oponerse al de «maestro espiritual» o al de «insurgente antirromano», porque tales retratos son susceptibles de ser integrados. En suma, la impresión de una multiplicidad irreductible y un *totum revolutum* es engañosa, pues una vez que las visiones disponibles se evalúan, muchas de ellas deben desecharse, mientras que en las restantes cabe a menudo detectar líneas de interpretación que confluyen. Finalmente, en un campo donde los prejuicios ideológicos son considerables, la falta de consenso no puede esgrimirse como

prueba de un subjetivismo irreductible: la resistencia de algunos estudiosos a asumir ciertas reconstrucciones podría deberse, por ejemplo, a factores extraepistémicos.

Respecto a la idea de que una reconstrucción histórica de Jesús es del todo irrelevante para la fe cristiana, aun si fuera cierta —lo que habrá de examinarse—, ello no constituye en modo alguno para el historiador una razón válida para renunciar a su tarea, y ello al menos por dos razones complementarias **[29]**. Por una parte, dado que Jesús fue étnica y religiosamente un judío, el estudio histórico de su figura resulta significativo ante todo para un mejor conocimiento del judaísmo palestino del siglo I, al que pertenece; así pues, proponer cancelar su estudio en virtud de sus presuntos efectos para la fe de los *christifideles* implica asumir una perspectiva cristianocéntrica que al historiador, como tal, le es del todo ajena. Suele perderse de vista, de hecho, que la afirmación de que Jesús es el fundador del cristianismo es un postulado *emic*, que no por ser repetido por muchos estudiosos que no hacen gala de particular rigor **[30]** la historia puede aceptar sin previo análisis. Al igual que el hecho de que el predicador judío Juan el Bautista fuese canonizado por la Iglesia católica —y Poncio Pilato por la Iglesia etíope— en un interesado proceso de fagocitación cultural no legitima en modo alguno al historiador a entender estas figuras a la luz del cristianismo, tampoco lo hace en el caso del propio Jesús. Por otra parte, dado que el cristianismo reclama a Jesús como su fundador, es quehacer del historiador de las religiones averiguar en qué medida esa pretensión está o no justificada, y para ello resulta ineludible adquirir un conocimiento lo más preciso posible de la figura y la actividad del predicador galileo. La tesis de la irrelevancia del estudio de la figura de Jesús es, por consiguiente, en perspectiva estrictamente histórica, del todo irrelevante.

De un modo similar a lo que ocurre con la posición mitista, la que se propone deslegitimar la investigación desde la

perspectiva examinada carece de fuerza persuasiva, mostrándose incapaz de fundamentar un completo escepticismo. Recurrir a los límites a los que se enfrenta la ardua tarea de reconstruir el pasado como pretexto para negar su posibilidad constituye un procedimiento especioso.

EL PREDOMINIO DEL OPTIMISMO MAXIMALISTA

Aunque tanto el mitismo como la deslegitimación teológica de la investigación gozan en ciertos ámbitos académicos de mayor respaldo del que aparentan, tienen una representación relativamente exigua en la escena pública y el mercado editorial. Ello obedece a que ambas corrientes quitan el suelo bajo los pies a todo intento de correlacionar la fe cristiana con una aproximación histórica a Jesús, algo que resulta insatisfactorio desde diversas perspectivas. Hasta tal punto es así, que lo que prima incluso en el panorama de la literatura con ínfulas académicas es una posición maximalista, que con abierto optimismo considera las fuentes, y ante todo los evangelios, repositorios fiables de hechos. Aunque cabría esperar cautela, no es esto lo que predomina en la constante proliferación de obras sobre Jesús.

Varios factores, de muy diversa índole, coadyuvan a explicar el maximalismo rampante. Uno es la tendencia natural del lector —categoría a la que pertenecen los propios estudiosos— a depositar confianza en lo narrado; dado el esfuerzo intelectual necesario para articular un análisis crítico, inconscientemente se propende a dar por bueno lo dicho en las fuentes **[31]**, máxime si estas han sido rodeadas de un aura de autoridad. Otro, no menos decisivo, es el interés apologético por preservar la significación de las fuentes relativas a Jesús, y sobre todo el afán religioso-teológico por defender a toda costa el estatus de verdad de los escritos del Nuevo Testamento, considerados por las Iglesias cristianas Sagradas Escrituras. Un tercer factor, más prosaico, es el

interés económico, que constituye un eficaz resorte también para autores que se presumen ajenos a palmarios sesgos ideológicos: adoptar una posición desenvuelta ante las fuentes permite a mercachifles de toda laya —entre los que no faltan académicos proclives a usar el pretexto de la «divulgación científica»— la obtención de pingües beneficios mediante la publicación recurrente de libros sobre el personaje, incluso allí donde no antecede una investigación sólida. Un ulterior factor es la curiosidad del público, alimentada a su vez por el mito multisecular que ha convertido a Jesús en icono cultural de inmenso capital simbólico: el culto a la personalidad del hombre-dios, envuelta siempre en las brumas del enigma, va a la par con la fascinación que suscita un perpetuo afán de saber cuanto se pueda sobre él. De este modo, móviles ideológicos o crematísticos permiten a autores sin muchos escrúpulos pontificar sobre Jesús como si se tratara de un sujeto suficientemente bien conocido, sobre el que virtualmente toda perplejidad está llamada a ser resuelta **[32]** .

Tal es la situación imperante, a pesar de que todos los intentos de justificar una amplia confianza en los evangelios como fuentes históricas hayan sido sometidos a objeciones devastadoras. Al margen de sus diferencias, esos intentos acostumbran a compartir la premisa de que una parte de la tradición original sobre Jesús permaneció en cierto modo intacta durante la fase oral del proceso de transmisión, de modo que la fiabilidad de un núcleo auténtico (*ipsissima verba* o *ipsissima vox*) puede darse por sentada. Una de tales tentativas, desarrollada a mediados del siglo XX por el biblista sueco Birger Gerhardsson, propuso un modelo de transmisión para la tradición sobre Jesús tomado de la tradición oral rabínica. Estableciendo un paralelo entre el modo en el que los rabinos formaban a sus discípulos —mediante la fiel memorización de sus enseñanzas— y aquel en el que Jesús habría enseñado a los suyos, Gerhardsson concluyó que las palabras y las acciones de este se habrían impreso de forma

indeleble en la memoria de sus seguidores. Ello implica que la medida de la alteración hubo de ser mínima y que la fiabilidad de los contenidos de los evangelios está asegurada [33] . Ahora bien, aparte de que este modelo presupone ya como fundamento metódico lo que la investigación debe elucidar —una cierta imagen de Jesús como maestro—, la existencia de numerosas variaciones entre los Sinópticos, la referencia de Lucas a versiones anteriores (Lc 1,1-3), las diferencias entre los Sinópticos y Juan, y entre los canónicos y el *Evangelio de Tomás*, muestran que la creatividad y flexibilidad interpretativa fueron hechos innegables en el cristianismo primitivo. Además, el anacronismo parece viciar el núcleo mismo de esta posición, pues el modelo rabínico es tardío y no hay indicios de la existencia de una suerte de escenario escolar en el trato de Jesús con sus discípulos.

Un intento más reciente, consistente en conectar las fuentes canónicas al testimonio de testigos, es el libro de Richard Bauckham *Jesús y los testigos oculares*. El punto de partida de la propuesta es la consideración de que el lapso de tiempo transcurrido entre la vida de Jesús y la composición de los evangelios pudo haber sido salvado por personas que hubieran tenido una larga vida o por quienes las conocieron bien, así como las referencias en el Nuevo Testamento a este tipo de transmisión [34] . Bauckham utiliza esas referencias para construir una elaborada reconstrucción de la identidad de los testigos oculares y los procesos de transmisión. Si bien la tesis parece gozar de plausibilidad inicial, las objeciones a ella son múltiples. Dejando aparte que ya los errores hacen pensar que quienes escribieron los evangelios estaban más alejados de los testigos oculares de lo que se pretende, este autor lee las referencias —en ocasiones confundiendo su sentido (el prólogo de Lucas no parece aludir a testigos oculares sino a composiciones literarias)— como si fueran históricas, sin cuestionar la posibilidad de que sean artificios

retóricos. Además, la investigación en psicología ha demostrado que la existencia de testimonios oculares no es garantía de exactitud ni fidelidad, pero Bauckham minimiza el carácter interpretativo y distorsionante de la memoria **[35]**. Una ulterior deficiencia de su análisis es que minusvalora el carácter social de la memoria, que condiciona los modos en que los miembros de un grupo usan sus recuerdos e imprime un marcado sesgo a cualquier testimonio, particularmente en casos en los que los testigos pertenecen a una comunidad religiosa que tiene sumo interés en defender posiciones determinadas acerca del protagonista de sus relatos, al que venera.

La combinación de erudición e implausibilidad histórica constituye una tónica reiterada en los intentos de minimizar los problemas de fiabilidad de las fuentes, y traiciona la irrupción de intereses extraepistémicos en la investigación. Lo espurio de tales intereses se evidencia asimismo en que, incluso en las obras que comienzan reconociendo los problemas y declarando *pro forma* que los evangelios no son historia recordada, sus autores se olvidan enseguida de ello, haciendo un uso desenfadado de las fuentes como veneros de datos.

Por supuesto, el maximalismo conoce grados. En un extremo se hallan los autores que, susceptibles o no de ser calificados de fundamentalistas, mantienen un grado de credulidad en los textos evangélicos que les lleva a aceptar como histórica la práctica totalidad de su contenido, incluyendo noticias que según todas las apariencias son legendarias **[36]**. A lo largo del resto del espectro se hallan otros muchos estudiosos. Un caso conspicuo es la voluminosa obra de Raymond Brown *La muerte del mesías*, que para poder mantener la confianza en muchos detalles de los relatos evangélicos de la pasión acostumbra a contentarse con alegar su mera plausibilidad, utilizando con profusión la doble negación (la historicidad de una noticia quedaría

suficientemente refrendada porque «no es inverosímil») **[37]**. El carácter capcioso de este procedimiento estriba en que en la investigación histórica las hipótesis más sólidas no se basan en lo meramente posible, un ámbito por definición demasiado extenso: es solo en lo que, tras una contextualización minuciosa, resulta (lo más) probable donde lo real tiene trazas de descubrirse y donde puede uno aproximarse a la obtención de conocimiento histórico **[38]**. Mientras que una explicación rigurosa solo puede fundarse sobre las hipótesis —*ceteris paribus*— más probables, confiar en el carácter fiable de una noticia tan solo porque lo narrado es verosímil —o no del todo inverosímil— supone incurrir en la falacia *possibiliter ergo probabiliter* («es posible, por tanto es probable»).

Si bien el maximalismo arroja innegables réditos ideológicos —y, en algunos casos, crematísticos—, constituye una posición acrítica que tiene resultados epistémicamente deletéreos. La desenvuelta aceptación de la mayor parte de los contenidos de los evangelios como información fiable no solo es injustificada, sino que desemboca antes o después —en virtud de la confusión de hagiografía y biografía— en una tergiversación de la historia. Además, es un factor que da constante pábulo al ya expuesto hipercriticismo, algo tanto más comprensible cuanto que la endeblez metodológica, la arbitrariedad y la proliferación de ideas sin fundamento acumuladas en la literatura al uso solo pueden nutrir las suspicacias de cualquier observador reflexivo.

CAUTELAS CRÍTICAS: HACIA UN MINIMALISMO HISTÓRICO

Los límites detectados en las posiciones que pretenden invalidar el discurso histórico sobre Jesús dejan abierta la posibilidad de realizar averiguaciones significativas. Tal tarea debe emprenderse, no obstante, con suma cautela, habida cuenta de los abusos del maximalismo: ni los considerables problemas de las fuentes ni la investigación moderna sobre la

memoria pueden minusvalorarse **[39]**. Dado que no es suficiente descartar las opciones previamente expuestas para individualizar una base teórica adecuada, es menester examinar la fundamentación de la hipótesis según la cual el estudio histórico del personaje posee sentido.

Un buen punto de partida es la constatación de que los argumentos esgrimidos en favor del escepticismo no responden siempre a posiciones ideológicamente determinadas **[40]**. En efecto, además del carácter sesgado de las fuentes y de la gran cantidad de material espurio o dudosamente histórico que los evangelios contienen, una serie de resultados alcanzados a lo largo de la historia de la investigación son patrimonio común de toda posición crítica. Así, ya en 1919, Karl-Ludwig Schmidt arguyó convincentemente que las conexiones cronológicas y geográficas entre los distintos episodios de los evangelios, con frecuencia vagas, provienen en su mayor parte de sus autores, de modo que los relatos carecen de valor como secuencia histórica, y por tanto una biografía de Jesús es imposible **[41]**. Las conclusiones de Schmidt se ven reforzadas por otros estudios que evidencian la presencia de potentes artificios literarios en los evangelios, como el que muestra que los capítulos 4 a 8 de Marcos están articulados mediante una composición quiástica **[42]**.

Además, los evangelios no pueden usarse como historias fiables de Jesús por el mero hecho de incluir la mención de personajes históricos (como Pilato o Caifás), pues el mito suele incorporar datos ciertos con tanta facilidad como las historias relativas a hechos acontecidos: las obras de ficción de la Antigüedad, incluyendo la literatura de naturaleza religiosa, se refieren con frecuencia a personas, lugares y costumbres reales, porque en ellas era común un contexto narrativo. Un ejemplo es el libro bíblico de Daniel, cuya elaboración final fue efectuada en el siglo II
a. e. c.

y en el que se cuentan las vicisitudes de un profeta que habría vivido en Babilonia como exiliado junto con el pueblo hebreo en el siglo VI
a. e. c.
Como la obra posee detalles referidos a figuras históricas y a hechos verosímiles y comienza con una indicación cronológica, podría hacer pensar que, una vez sustraídos los elementos legendarios, los rasgos básicos de una figura histórica podrían recuperarse. Sin embargo, todo indica que el texto es una ficción, inventada íntegramente para dotar de autoridad histórica a una visión de la sociedad judía articulada contra el dominio de gobernantes extranjeros, y del que no es posible desgajar un núcleo fáctico **[43]** .

La posibilidad de que la historización de un relato ficticio haya tenido lugar también en el caso de Jesús obliga a adoptar una extrema precaución ante los textos. Mientras que el modelo maximalista comporta la sumisión del lector a la posición ideológica dominante promovida por el texto y tiende a aceptar los contenidos de un relato cautivador, la alternativa consiste en resistirse a su poder de persuasión. La noción de una lectura «resistente» **[44]** equivale a un enfoque caracterizado por una hermenéutica de la sospecha, que —tras constatar la magnitud de las fracturas, incongruencias internas y elementos implausibles de un texto— desconfía del relato con el que el autor pretende seducir a sus destinatarios y reacciona cuestionándolo.

Solo una vez que el alcance de la ficción es tomado en serio cabe abordar con suficiente solvencia la posibilidad de obtener de las fuentes cierta información significativa. Ante todo, la presencia de elementos mitologizantes y hagiográficos en las narraciones no implica necesariamente que agoten la historia; aun siendo tales elementos abundantes y hallándose en lugares clave de los relatos, las biografías de la Antigüedad —muchas de ellas, relativas a personajes reales— comparten este mismo rasgo, sin que ello legitime el rechazo de todos sus

contenidos. Incluso de obras sesgadas, examinadas con cautela crítica, es posible discernir información dotada de valor histórico. La presencia del mito transforma en gran medida una historia subyacente, pero no tiene por qué haberla succionado por completo **[45]** .

Que tal succión no se ha producido en los evangelios lo sugiere un hecho textual incontrovertible, a saber, la ausencia de homogeneidad de sus contenidos. Aunque suele suponerse que todas las perícopas de las que se componen conforman una visión unitaria y deben de haber sido conservadas en virtud de su utilidad propagandística para sus autores o sus destinatarios **[46]** , lo cierto es que existe cierto material en esas obras que, o no promueve los intereses «mitopoyéticos» de los primeros cristianos, o no casa bien con ellos, o incluso los contradice **[47]** . La presencia de ese material es un fenómeno que no parece explicable si todo hubiera sido creado *ex novo*, pues una invención habría producido con toda probabilidad un relato mucho más homogéneo **[48]** . Además, los evangelios a menudo no conservan conexiones entre episodios o motivos allí donde tal cosa se esperaría para dotar de mayor sentido a ese material, lo que sugiere que ha tenido lugar una eliminación de elementos que habrían estado presentes en un relato anterior. Todo esto es apenas compatible con la tesis que postula una completa invención de la figura de Jesús.

Igualmente determinante es la constatación de que ese material inconciliable con la historia principal narrada por los evangelistas permite reconstruir un relato alternativo significativo y consistente, lo que incrementa la sospecha de que la presencia de elementos textuales incongruentes no es el resultado del mero azar o de una imaginación desbocada. Ello se ve corroborado por el hecho de que un examen crítico de las fuentes ofrece de Jesús la imagen de un judío comprensible en las coordenadas políticas, sociales, culturales y religiosas de la Palestina del primer tercio del siglo I e. c. —

así como en el marco más amplio de los fenómenos mesiánicos y milenaristas conocidos por la historia de las religiones— y al mismo tiempo caracterizado por rasgos definitorios y la fisonomía específica de un sujeto de carne y hueso. Un núcleo básico de las narraciones evangélicas —la trayectoria de un predicador procedente de Galilea que fue discípulo del Bautista, predicó la inminente llegada del reino de Dios y acabó sus días crucificado por los romanos en Jerusalén— tiene, de entrada, plausibilidad histórica contextual. Todo ello no solo aumenta la probabilidad de que a las fuentes subyazga la existencia de una personalidad real, sino que permite recuperar los lineamentos principales de su figura **[49]** . En otras palabras, los evangelios no son del todo reductibles a mitología.

No menos reveladora es la presencia en los evangelios de diversos indicios que permiten detectar una dimensión sociopolítica en la actividad y el mensaje de Jesús que, estrechamente imbricada con su dimensión religiosa, dota al personaje de una plausibilidad histórica mucho mayor que la de la imagen que los evangelistas pretenden transmitir, la cual en diversos aspectos resulta abstrusa e inverosímil. Esta conclusión se ve reforzada por el hecho de que, como se ha argumentado, un análisis del *Testimonium Flavianum* y de su tradición manuscrita deja entrever que el texto original de Josefo presentaba a Jesús como un alborotador antirromano.

Que el material incongruente con la historia principal sea solo un porcentaje exiguo en comparación con la totalidad del texto evangélico implica que del protagonista de estas fuentes resulta posible vislumbrar tan solo una fisonomía genérica y esquemática, de la que únicamente en contadas ocasiones los testimonios permiten realizar afirmaciones más concretas. Tanto los lineamentos de su vida como la caracterización de su personalidad deben permanecer imprecisos. Reconocer la posibilidad de destilar un núcleo histórico a partir de esos relatos no significa que esta admisión pueda convertirse

legítimamente en una coartada para abrir la espita a una aceptación desenvuelta de las noticias evangélicas. La figura de Jesús solo puede ser entrevista con dificultad tras la ganga que le ha adherido su acrecentamiento legendario en las fuentes cristianas, y mucha información relevante no es —y, es de suponer, nunca será— accesible; en aspectos cruciales de su periplo vital resulta imposible saber a qué atenerse, y a menudo solo cabrá efectuar conjeturas con diversos grados de verosimilitud.

En este sentido, la única aproximación histórica posible para una conciencia crítica será la que reconozca de manera consistente que nuestro conocimiento de Jesús es tan deficiente y fragmentario como el de muchas otras figuras de la Antigüedad. Ello significa que una reconstrucción responsable habrá de atenerse a un prudente minimalismo. No se trata solo de que no sea posible una biografía de Jesús, sino también de que cualquier intento de ofrecer una imagen caracterizada por la completitud y la certeza representa un delirio de la fantasía que no podrá sino incurrir en una cháchara tan vacua como intelectualmente deshonesta.

DE PREJUICIOS E INTERESES: LOS CONDICIONAMIENTOS IDEOLÓGICOS DEL ESTUDIO

La importancia simbólica de Jesús como icono cultural y referente de la religión mundial más extendida explica que su estudio no sea, en varios sentidos, comparable al de la mayor parte de figuras de la historia religiosa de la humanidad, como Akenatón o Mani, o —para aproximarnos más a su época— Hillel, el Maestro de Justicia o el rabí Akiba. No puede descuidarse que lo que está en juego en lo relativo a esa figura afecta potencialmente a los intereses, a las ideas y a las emociones de muchos individuos en la actualidad. Si, en la medida en que las reconstrucciones del pasado pueden tener un cierto efecto crítico o de juicio sobre el presente, la labor

histórica se expone de forma constante a la tentación de derivar en manipulación ideológica, en este caso ese peligro se incrementa de forma exponencial, máxime porque el cristianismo reposa teóricamente también sobre el postulado de una estrecha continuidad entre sus dogmas y la figura de Jesús.

Son múltiples los espacios intelectuales donde se constata esa deriva. Por ejemplo, si bien la investigación judía ha arrojado, comprensiblemente, mucha luz sobre Jesús —cuya religión no fue otra que el judaísmo—, son discernibles en ocasiones sesgos que distorsionan la presentación. El judío lituano Joseph Klausner escribió en 1922, originalmente en hebreo, el libro *Yeshu ha-Nozerî. Zemannô, Hayyav we-Toratô (Jesús el Nazoreo: su tiempo, su vida y su enseñanza)*. A pesar de que interpretó a Jesús como un judío acorde con las ideas fariseas que obedeció la Torá, acabó afirmando que su enseñanza «llevó al judaísmo a tal extremo que se convirtió, en un sentido, en no-judaísmo» **[50]**. Lo que explica esta paradójica afirmación es que el autor midió a Jesús con el metro de su propia definición de judaísmo, basado en su ideología sionista. Aceptando, paradójicamente, una concepción de Jesús —típica de la exégesis cristiana— que postulaba su individualismo y negaba todo carácter nacional y político en su proyecto, Klausner acabó encontrando en él a una suerte de debelador del judaísmo **[51]**.

Se disciernen asimismo aproximaciones sesgadas allí donde, como reacción a la extendida postura que intenta legitimar las instituciones eclesiásticas postulando su continuidad con el predicador galileo, se busca utilizar a este para deslegitimar esas mismas instituciones. Tal actitud es perceptible en la adopción de posturas hostiles a la religión que declara a Jesús su fundador. Así, por ejemplo, el norteamericano Paul Hollenbach escribió: «Debemos realizar una búsqueda del Jesús histórico con el objeto de derrocar, no simplemente corregir, el “error denominado

cristianismo”» [52] . Este tipo de apriorismos, impropio de un historiador responsable, muestra con claridad que la independencia con respecto a una posición de fe no constituye una garantía automática de imparcialidad.

Ahora bien, si hay un ámbito en el que la distorsión se detecta doquiera se mire es aquel donde la fe cristiana determina el interés, y aun la obsesión, por la significación actual de Jesús, lo que sucede en las obras de incontables autores contemporáneos. Esto no implica necesariamente que un estudioso no pueda separar sus convicciones de fe de su actividad académica —existen casos en los que tal discernimiento se opera—, pero se constata que muy a menudo las primeras determinan la segunda. Si bien en ocasiones esta determinación se declara sin tapujos —como cuando un sacerdote católico dictamina que «la investigación sobre el Jesús histórico […] debe contribuir a consolidar los fundamentos de la fe cristiana» [53] —, acostumbra a expresarse de forma más sibilina. Este hecho es tanto más comprensible cuanto que la mayor parte de estudiosos que escriben sobre Jesús proceden de estamentos eclesiásticos, o dependen pesadamente de los trabajos de estudiosos miembros de tales estamentos. Una y otra vez se muestra que las opciones teológicas y los intereses pastorales de los autores dejan una inequívoca impronta en sus obras, en forma de inconsistencias, falacias e ideas implausibles [54] . Es la presencia reiterada y abundante de estas deficiencias lo que —más allá de los errores aislados, en los que ningún estudioso puede evitar incurrir— demuestra la grave determinación ideológica de tal literatura.

Que un conjunto de presupuestos derivados de la fe y la teología cristianas constituya hasta hoy el principal factor distorsionante en el examen de la figura de Jesús resulta demoledor para las pretensiones de respetabilidad intelectual de la inmensa mayoría de estudios producidos en ese ámbito [55] . Ello contribuye a explicar el hecho de que, con

frecuencia, sus autores se complazcan en insistir en que nadie trabaja sin presupuestos o ideología [56]. Esta afirmación es un truismo que, como tal, no cabe negar, pues es demasiado obvio que cada autor está condicionado en su labor por su bagaje cultural y sus opiniones [57]. El problema estriba en lo que se supone que tal aserto implica. En efecto, esa afirmación, tan reiterada en ámbitos teológicos, sirve, por un lado, para arrojar una sombra de sospecha sobre cualquier reconstrucción histórica que diverja sensiblemente de la imagen cristiana de Jesús; la universalización del prejuicio convierte a todo autor en —para decirlo con Martin Kähler— «sospechoso en el sentido dogmático del término». Por otro lado, sirve asimismo para mantener con buena conciencia los propios prejuicios; al universalizar la parcialidad y el sesgo, quienes son conscientes del carácter sesgado y parcial de su propia obra pretenden sustraerse a la crítica: dado que cada cual tiene sus presupuestos, los teólogos pueden atenerse a los suyos sin mayores preocupaciones [58]. Por consiguiente, en este contexto el énfasis en la omnipresencia del prejuicio no funciona como un *caveat* encaminado a la obtención de mayor rigor, sino como una estrategia apologética y polémica que traiciona la falacia del *tu quoque* —el apriorismo de que toda aproximación está viciada hace de los (a menudo efectivamente demostrados) prejuicios teológicos solo una ejemplificación de un límite que sería inevitable— y sirve de pretexto a la desbocada arbitrariedad.

El discurso abstracto sobre los condicionamientos ideológicos evidencia así su carácter sofístico, al tiempo que convierte el campo de la investigación en una noche en la que todos los gatos son pardos. La vacuidad de tal universalización se evidencia ulteriormente en que no tiene en cuenta las verdades más elementales. De entrada, no todos los prejuicios son iguales: las predisposiciones teóricas con las que se manejan los distintos autores no son equivalentes en intensidad ni en el grado de adhesión que suscitan [59].

Además, los prejuicios pueden no determinar o condicionar de manera significativa los resultados obtenidos, sea por su propia naturaleza o porque el autor de turno haya adoptado eficaces medidas profilácticas tendentes a neutralizarlos —como someter su trabajo a la crítica previa de quienes poseen una perspectiva distinta—. Ahora bien, si los prejuicios no afectan de manera sustancial a un análisis, tenerlos no constituye un baldón, y por tanto la frase «todos tenemos prejuicios» resulta fútil y engañosa. Así pues, la existencia de presupuestos no iguala necesariamente las distintas perspectivas. Confundir el carácter condicionado de toda investigación con la presencia inevitable de sesgos decisivamente distorsionantes entraña un paralogismo.

En el caso específico de la investigación sobre Jesús, los presupuestos de cada autor cobran interés si interfieren de forma significativa en los métodos o en los resultados. Ahora bien, para afirmar que se producen tales interferencias —es decir, para acusar legítimamente a alguien de incurrir en sesgo ideológico o tergiversación— es menester demostrarlo con análisis y argumentos, so pena de incurrir en charlatanería. El discurso que se limita a proclamar de modo genérico una supuesta deficiencia universal («todos somos limitados», «hay ideología por doquier») no solo manifiesta la incapacidad argumentativa y analítica de sus autores para realizar una crítica concreta, sino que puede estar evidenciando —con la apariencia de lucidez— una grave impostura intelectual y aun moral **[60]** .

Más allá del uso apologético de la universalidad de los prejuicios, se ha reconocido ya el riesgo objetivo de una deriva ideológica de la labor histórica. La mera conciencia del peligro no basta para atajarlo, al igual que tampoco resulta suficiente una pomposa y apotropaica declaración inicial de intenciones —como la de que, evocando a Tácito, el historiador se dispone a emprender su tarea *sine ira et studio* —. El amor a la verdad es proclamado por todo aspirante a

intelectual, pero con demasiada frecuencia la labor cotidiana desmiente las alharacas de quien presume de independencia, excelencia y probidad. No existiendo garantías plenas que salvaguarden de peligros la travesía histórica, el modo más íntegro de afrontarla consiste en disponer de una metodología refinada y de atenerse a ella, argumentando cada paso y poniendo a prueba las hipótesis barajadas, para quedarse tan solo con aquellas que demuestren su superioridad epistémica.

La argumentación en respaldo de la existencia de un predicador galileo de nombre Jesús no resuelve todavía con claridad la cuestión de los procedimientos a seguir para obtener información suficientemente fiable sobre el personaje que permita diseñar una reconstrucción verosímil. A una reflexión detenida sobre este aspecto está dedicado el próximo capítulo.

III. CUESTIONES DE MÉTODO

Si la existencia de fuentes dispares, así como de material heterogéneo en los evangelios, podría explicarse en virtud de la existencia de un núcleo histórico original que fue remodelado en virtud de intereses apologéticos y polémicos, se plantea el problema de cómo distinguir material históricamente fiable del que no lo es. Solo tras haber procedido a tal diferenciación sería posible intentar reconstruir la figura de Jesús. Este discernimiento requiere, ante todo, identificar las herramientas más eficaces para el tratamiento disciplinado y crítico de las fuentes.

Tal procedimiento es tanto más necesario cuanto que se ha llegado a excogitar una metodología *ad hoc* para el estudio de los evangelios y de su protagonista, algo cuyo carácter extravagante raramente se percibe. En efecto, aunque la labor histórica comporta el reconocimiento de la especificidad de los fenómenos estudiados, el historiador emplea una metodología común al abordar las fuentes y las figuras del pasado, sin hacer excepciones: no cabe aplicar criterios particulares para estudiar a Julio César, a Apolonio de Tiana o a Bar Kojba. La elaboración de una metodología especial carece de sentido, no solo porque traiciona ya el presupuesto tácito de que las fuentes en cuestión y su protagonista poseen una naturaleza singular, sino también porque no puede sino condicionar —y aun dictar— los resultados del estudio. Ese presupuesto arbitrario es solo el reflejo de una visión *emic* del personaje, según la cual los evangelios y Jesús poseen un valor único e incomparable. El sesgo ideológico se introduce,

por tanto, de rondón desde los umbrales mismos de la supuesta investigación independiente, y la objetividad epistemológica brilla por su ausencia. El historiador ha de enfrentarse a las fuentes disponibles del mismo modo en que se enfrentaría a otras de características similares, es decir, obras antiguas caracterizadas por la intención encomiástica hacia una figura y saturadas de elementos legendarios y maravillosos.

LA APROXIMACIÓN CRITERIOLÓGICA TRADICIONAL Y SUS LÍMITES

Con el objeto de establecer la autenticidad del material relativo a Jesús, y sobre todo de los dichos que se le atribuyen, se ha establecido una serie de criterios (desemejanza, atestiguación múltiple, coherencia, huellas del arameo, etc.) que han sido expuestos con pequeñas variaciones en multitud de libros y artículos. El número y apariencia lógica de esos criterios crean fácilmente la impresión de que aplicarlos basta para generar sólido conocimiento histórico, por lo que se han utilizado durante décadas sin demasiados reparos. No obstante, su valor como instrumentos heurísticos disminuye enseguida cuando se reflexiona sobre ellos, razón por la cual en los últimos años se asiste a su cuestionamiento, abogándose en algunos casos por su marginalización, en otros incluso por su abandono.

El método de los criterios de autenticidad se afianzó al amparo de la llamada «crítica de las formas» (*Formgeschichte*), un enfoque surgido a principios del siglo XX y destinado a determinar el género literario de cada unidad de tradición evangélica y a rastrear su historia. Efecto de la «crítica de las formas» fue compartimentar las tradiciones evangélicas en tal medida, que intentar evaluar la fiabilidad genérica de una fuente ya no se consideró útil, pues cada unidad de tradición habría llegado a los evangelistas a partir de un proceso de

transmisión y desarrollo comunitario anónimo. En este contexto, los criterios de historicidad constituyeron el modo de examinar cada dicho o historia de modo individual. La focalización en dichos aislados parece haberse visto favorecida por la comprensión de la hipotética fuente Q como una colección de dichos, por el descubrimiento del *Evangelio de Tomás* —una colección de *logia*— o incluso por la codificación de los textos evangélicos en versículos en las Biblias modernas, como en la Biblia de Lutero en Alemania o la King James Version en los países anglófonos **[1]** .

Por natural que pueda parecer privilegiar dichos individuales, supone un enfoque atomizador que resulta muy problemático. Los seres humanos, en especial si se dedican a anunciar públicamente un mensaje, no acostumbran a comunicarse solo mediante el pronunciamiento de dichos aislados, sino mediante un discurso articulado, acompañado de acciones que suelen poseer un sentido orgánico. Además, un dicho o una historia adquieren significado en un determinado contexto histórico; aunque dichos individuales pueden ser claves para la reconstrucción de un personaje, no bastan por sí mismos para transmitir un conocimiento suficiente de él, pues en ese caso solo vehicularían un lenguaje discontinuo.

Cabe apreciar mejor la fuerza de la anterior objeción cuando se consideran los estudios recientes sobre el funcionamiento de la memoria y se cae en la cuenta de que su falibilidad, los errores perceptivos y la proclividad humana al autoengaño se añaden a los intensos sesgos ideológicos de las fuentes. El modelo de los criterios de autenticidad se basa en la premisa de que una parte de la tradición original sobre Jesús se conservó virtualmente intacta durante la fase oral del proceso de transmisión. Ahora bien, la investigación moderna ha mostrado que en la tradición oral no se suele contar con estabilidad **[2]** . En particular, la memoria —que es más reconstructiva que reproductiva e implica por ello la

imaginación— tiende a funcionar manteniendo de modo fiable los grandes rasgos de un evento o una persona, pero sin retener los pormenores: la visión general está menos sujeta a distorsión que los aspectos de detalle, que se desdibujan más fácilmente (a menudo en virtud de la interferencia de experiencias similares posteriores). Esto exige una metodología que difiera sustancialmente de la presupuesta en el enfoque criteriológico, orientado a determinar la fiabilidad de unidades aisladas.

Los límites y apriorismos de la metodología al uso se aprecian asimismo en el análisis de los criterios particulares, y de forma especialmente nítida en el denominado «criterio de doble desemejanza» o «de discontinuidad», según el cual presentan garantías de historicidad los datos sobre Jesús que carecen de paralelo en el judaísmo contemporáneo y en las comunidades cristianas primitivas. Este ha sido durante décadas un criterio preferido de la investigación confesional, hasta el punto de que exégetas protestantes como Ernst Käsemann pretendieron que su aplicación era el único modo de hallar algo de suelo firme **[3]** . Sin embargo, ya en los años setenta del siglo XX el criterio fue tildado de «herramienta equivocada». Este procedimiento entraña el serio inconveniente de deshistorizar a Jesús, eliminando de su enseñanza los múltiples aspectos en los que este concordaba con su propia religión —el judaísmo— y con las creencias de quienes se remiten a él —la comunidad cristiana primitiva—, pero presenta otros muchos problemas. Ante todo, presupone un conocimiento suficiente del judaísmo y del cristianismo antiguo, a pesar de nuestra considerable ignorancia de estas magnitudes, por lo que incurre en la falacia del argumento *e silentio* **[4]** . Además, el criterio condiciona las conclusiones que pueden obtenerse, pues presupone ya el carácter único e idiosincrásico de Jesús. Por si fuera poco, supone que una idea o expresión «única» no podría proceder de un transmisor o un oráculo profético cristiano, sino solo de Jesús. Finalmente,

implica asunciones contradictorias, pues para ser aceptable como genuino, un dicho de alguien que fue un predicador judío debería diferir del judaísmo contemporáneo, pero al mismo tiempo usar sus categorías y encajar en él. En realidad, el criterio de doble desemejanza no es sino dogmática enmascarada, cuyo uso solo puede producir resultados faltos de plausibilidad histórica.

Existen también problemas en el uso del criterio de atestiguación múltiple, que indica algo que parece obvio y básico en el método histórico, a saber, que una noticia tiene mayores visos de verosimilitud si está testimoniada en una variedad de fuentes diversas e independientes entre sí que si lo está solo en una. A menudo, la aplicación de este criterio a las fuentes sobre Jesús depende de aceptar el estatuto independiente de fuentes, como el Evangelio de Juan y el *Evangelio de Tomás* respecto a los Sinópticos, pero ese presupuesto es muy discutible **[5]**. Además, la presencia de muchos testigos textuales en las fuentes cristianas podría deberse, no tanto al carácter genuino del dicho transmitido, sino al interés que suscitó en los individuos o grupos cristianos que lo transmitieron, y este interés pudieron suscitarlo también dichos tempranamente atribuidos a Jesús **[6]**. De hecho, cabe sospechar que, cuanto más afín resultó un dicho (o una historia) a los primeros cristianos, menos probabilidades existen de que Jesús lo creara. Por otra parte, resulta fácil entender por qué muchos dichos posiblemente genuinos no gozan de atestiguación múltiple: porque eran susceptibles de crear problemas teológicos u ofender sensibilidades (*v. gr.* Lc 9,59-60), porque su sentido dejó de entenderse (*v. gr.* Lc 16,16), o porque no resultaban relevantes en contextos diferentes (*v. gr.* las polémicas con fariseos en Lc 11,39-52). En este sentido, podría incluso decirse que algunas veces no será la atestiguación múltiple, sino la atestiguación única, la que apunta a la historicidad. La conservación múltiple de una tradición no confirma en rigor

su fiabilidad, sino solo la fuerza con la que se asentó; y esa fuerza puede explicarse en virtud de varios factores, algunos de los cuales —como el interés ideológico— nada tienen que ver con la historicidad.

El «criterio de las huellas del arameo» encuentra una objeción evidente en el hecho de que los primeros seguidores de Jesús eran también arameoparlantes, por lo que habrían sido capaces, al igual que el propio Jesús, de crear dichos en esa lengua —así lo prueba el uso de la fórmula aramea *Maranatha* («Señor nuestro, ven»: 1 Cor 16,22)—; además, muchos de los supuestos arameísmos podrían ser septuagintismos, latinismos o vulgarismos. Cabe observar algo muy similar respecto al criterio de una «coloración palestina», dada la procedencia de los primeros seguidores de Jesús.

Por lo que respecta al «criterio de coherencia», uno de sus límites es que presupone consistencia en el mensaje y la actividad de Jesús, algo que no solo excluye la posibilidad de una evolución en él, sino que podría ser ingenuo: quizá no debería esperarse gran coherencia de un visionario religioso que no parece haber celebrado la racionalidad como una virtud. Por otra parte, solo puede ser usado de forma secundaria, pues depende de la fiabilidad de una imagen de Jesús obtenida previamente a su aplicación. De hecho, es plausible que quienes crearon nueva tradición sobre Jesús hubieran procurado ajustarla a la imagen ya transmitida de este, con lo cual la coherencia podría ser engañosa **[7]**. Además, difícilmente es una garantía contra la subjetividad, pues donde un lector percibe inconsistencia entre dos dichos o elementos, otro declara compatibilidad y armonía **[8]**.

Un ulterior argumento para mostrar la falta de fiabilidad de los criterios estriba en el hecho de que a menudo estos entran en conflicto entre sí: en ocasiones unos favorecen la autenticidad de una unidad, mientras que otros abogan por lo contrario. Por ejemplo, en favor de la autenticidad de las palabras de Jesús en la «última cena» se han aducido el

criterio de atestiguación múltiple (se halla en Pablo, Marcos y Lucas), pero en contra cabe invocar el criterio de desemejanza (las palabras se emplean en la liturgia de las Iglesias cristianas). Esta versatilidad y conflictividad de los criterios induce a cuestionar su capacidad heurística.

Un problema adicional es que algunos criterios van más allá de su presunta función encaminada a mostrar la autenticidad o inautenticidad de un dicho, al servir como instrumentos interpretativos. Esto ocurre con el criterio de desemejanza, en la medida en que uno de sus presupuestos —la singularidad de Jesús con respecto al judaísmo— parece haber motivado la interpretación de ciertos *logia*. Así, Mateo 8,22 o Lucas 9,60 («Deja que los muertos entierren a sus muertos») han sido interpretados a menudo como un caso de superación de la Torá por Jesús **[9]** , a pesar de que —si es que no refleja una formulación retórica— no hay base suficiente para tal interpretación **[10]** . En este caso, el criterio de desemejanza parece haber condicionado una determinada exégesis, aunque esta no es requerida por el texto.

Hay todavía otra razón para desconfiar de la criteriología tradicional. La idea de que es la aplicación de los criterios lo que determina las concepciones de Jesús que los estudiosos ofrecen es seguramente errónea, en la medida en que sus mentes no se enfrentan al material como una *tabula rasa*. Concepciones acerca de la identidad de Jesús forman parte constitutiva del humus cultural del mundo moderno, y por descontado de quienes afrontan la tarea de escribir sobre el personaje. Así pues, los autores poseen preconcepciones acerca de quién fue (o debió de ser) Jesús, las cuales casi nunca se alcanzan fatigosamente tras el análisis de perícopas aisladas cuya autenticidad se acepta o se rechaza. Ahora bien, esto implica que las creencias y expectativas previas parecen determinar cómo se usan los criterios, y no al revés. Como se ha expresado de forma gráfica, los criterios son como destornilladores, que pueden ser usados tanto para atornillar

como para desatornillar, dependiendo de las necesidades de cada autor [11]. Así pues, hay razones para sospechar que, más que como instrumentos heurísticos, funcionan con demasiada frecuencia como modos de racionalizar conclusiones extraídas con independencia de ellos. Esto resulta perceptible en el hecho de que autores que dicen atenerse a la misma criteriología presentan imágenes sensiblemente diversas acerca de Jesús.

El análisis efectuado desvela las deficiencias del paradigma criteriológico tradicional como instrumento eficaz para la recuperación de material genuino y, por tanto, para una reconstrucción histórica de la figura de Jesús. Si bien la metodología debería servir para controlar y corregir el subjetivismo de los estudiosos, ese límite persiste a través del uso de los criterios y a pesar de él. Así pues, es de temer que los criterios no sean tanto una garantía de objetividad cuanto un medio de prestar apariencias de sofisticación al discurso respectivo; dicho de otro modo, pueden estar representando tan solo una forma de canalizar, de modo académicamente respetable, la subjetividad de cada autor [12].

La prudencia es tanto más necesaria cuanto que la criteriología al uso acostumbra a delatar una comprensión ingenua y falaz de la tarea histórica —no en vano realizada en este campo casi siempre no por historiadores, sino por exégetas y teólogos—. En efecto, si bien de la aplicación automática de un criterio o incluso de una serie de ellos no puede obtenerse realidad histórica que fundamente las tradiciones sobre Jesús, muchos se comportan como si tal cosa fuese justo lo que consiguen. Sin embargo, incluso en la aplicación más cuidadosa de los denominados «criterios» lo que se obtiene no es lo que sería invariablemente suficiente y necesario para establecer con seguridad la historicidad de un determinado dato —una certeza que apenas resulta posible en historia antigua—, sino lo que tiende a hacer de la historicidad algo más probable que la no-historicidad. En este

sentido, hablar de «criterios» resulta ya una expresión abusiva y desorientadora, que en una aproximación que aspire al rigor debería ser reemplazada por otra más modesta y realista: «índices» o «indicios» **[13]** .

EL PARADIGMA INDICIARIO

El hecho de que los criterios no parezcan constituir los ansiados baluartes contra un subjetivismo que acaba extrayendo de los textos lo que se desea no aboca necesariamente a un *impasse*. Por una parte, se ha señalado ya que las fuentes disponibles contienen visiones contrapuestas sobre el personaje. Por otra, tal como se ha sugerido igualmente con anterioridad, las fuentes con mucho más extensas no son homogéneas, pues en ellas se hallan elementos que no casan bien con la historia que narran, y que incluso en ocasiones la contradicen. Así, por ejemplo, los autores de los evangelios presentan a veces a Jesús oponiéndose a la Ley judía, pero en otras siendo respetuoso con sus prescripciones. Cuentan el periplo vital de alguien supuestamente ajeno a las realidades políticas de su tiempo, pero cuyo mensaje y actividad se refieren a esas realidades, y que termina crucificado como pretendiente regio **[14]** . Los mismos textos que lo presentan como una suerte de pacifista *avant la lettre* incluyen episodios en los que se le atribuye, así como a sus discípulos, cierta violencia **[15]** . Estos y otros ejemplos muestran que el interés por ofrecer una determinada imagen de Jesús no logró fagocitar todo el material ajeno a ese interés. A diferencia de lo que podría deducirse de una lectura apresurada o dictada por preconcepciones, los textos evangélicos no son monolíticos, sino que en ellos se detectan profundas tensiones: contienen elementos que subvierten el propio discurso que sus autores pretenden transmitir.

No es necesario recurrir a las sutilezas de la deconstrucción o el psicoanálisis para entender la presencia de tales tensiones.

Después de todo, que un elemento forme parte de un discurso no significa que case bien dentro de él: la inclusión narrativa no entraña integración lógica. La existencia de una pluralidad de elementos disonantes y *prima facie* inesperados en un texto puede sugerir una historia subyacente que el autor ha querido transformar sin, no obstante, haber sido capaz de eliminar por completo. Las razones de esa incapacidad son varias. En ocasiones, los elementos deben de haber estado tan incrustados en la tradición o la historia original o haber tenido en ella un papel tan crucial que no habría sido fácil eliminarlos del todo. Otras veces, quienes integraron esa información pueden no haber advertido sus virtualidades disruptivas en el discurso —sea por negligencia, sea por estar inmersos en circunstancias históricas diferentes a aquellas en las que tuvieron lugar los sucesos que narran—. En todo caso, tales tensiones se producen a menudo en virtud de un conflicto de intereses (o fuentes) en su autor, que puede estar reprimiendo alguna información de la que dispone. Así pues, la presencia de esos elementos que parecen formar parte de una historia diferente a la que el texto cuenta no debe sorprender. Cuando un autor reelabora o transforma los hechos del pasado para servir a algún propósito, su relato apenas podrá evitar conservar residuos de esa misma realidad original que pretende sustituir u ocultar. Ello sucede porque lo que se está intentando maquillar es un relato que reflejó alguna vez la consistencia de los hechos reales, la cual no siempre se desvanece con facilidad en la conciencia. La resistencia de la realidad a ser completamente cancelada explica que los hechos negados continúen existiendo, paradójicamente, dentro de los mismos textos cuyo propósito es negarlos.

A esta luz, la existencia de un desfase entre lo que un autor quiere decir y lo que en efecto dice en los textos que compone o compila no solo introduce una perplejidad que requiere ser resuelta, sino que al mismo tiempo aporta ya pistas para la

resolución. En la medida en que constituyen un conjunto de anomalías en el discurso, los elementos disonantes dan que pensar a la mente reflexiva, y lo hacen en cuanto indicios. Una lectura crítica se ve posibilitada por un método construido sobre la existencia de esos datos en apariencia marginales, pero que pueden acabar siendo extraordinariamente reveladores. Se halla aquí una ejemplificación de lo que se ha llamado el paradigma «indiciario» o «semiótico» en las ciencias humanas **[16]**, el cual permite remontarse, desde datos que a una mirada desprevenida aparecen desechables o incluso pasan inadvertidos, a una realidad más compleja ya no susceptible de ser experimentada de forma directa.

El hecho de que el mundo que cabe vislumbrar a través de los indicios no pueda ser experimentado directamente mancomuna la labor histórico-crítica con disciplinas como la semiótica médica y la criminalística, a todas las cuales se aplica el paradigma indiciario. La percepción del carácter significativo de los elementos discordantes es análoga a como, en medicina, resulta posible diagnosticar el estado interno del paciente sobre la base de síntomas superficiales, a veces imperceptibles a los ojos del profano: solo observando con esmero y registrando con minuciosidad los síntomas se puede elaborar la «historia» precisa de una enfermedad que, como tal, es inasequible a la observación. *Mutatis mutandis*, los elementos que en los relatos evangélicos pasan a menudo inadvertidos o son desechados como irrelevantes pueden, tras una cuidadosa observación y registro, ser utilizados por el historiador para recuperar un pasado que es, por definición, inobservable: cuando las causas no son reproducibles, solo cabe inferirlas a partir de sus efectos. A pesar de que, de modo similar al interior del cuerpo humano, el pasado es una realidad opaca, los indicios constituyen zonas privilegiadas que permiten —no sin esfuerzo— descifrarlo **[17]**.

Por supuesto, el recurso al paradigma indiciario será tanto

más eficaz y convicente cuanto más significativos sean los indicios detectados, y cuanto más plausible resulte la relación que cabe establecer entre ellos. Esta es la razón de que convenga señalar desde ahora —aunque la más plena captación de ello tendrá lugar en análisis posteriores— que los vestigios accesibles en los evangelios poseen un carácter sintomático y que, una vez convenientemente registrados y conectados, permiten pergeñar los lineamentos generales de una historia sensiblemente distinta y alternativa a la que sus autores quisieron narrar. Este hecho, de la mayor importancia, implica que la incoherencia que caracteriza a los evangelios no es la que se deriva, por ejemplo, del recuerdo imperfecto de un acontecimiento, sino el resultado de factores dinámicos; dicho de otro modo, se trata de una incoherencia articulada y producida por una tendenciosidad subyacente **[18]**. A la aparente incongruencia subyace por tanto una lógica precisa, de tal modo que podría observarse también aquí lo que, en *Hamlet*, dice Polonio a propósito del príncipe de Dinamarca, a saber, que hay un método tras su aparente locura.

La aplicación del paradigma indiciario a una lectura de los evangelios permite hallar una salida al *impasse* escéptico. Si fuesen escritos consistentemente homogéneos, al historiador no le quedaría quizá otra opción que —tal como proponen los mitistas— relegarlos sin ambages a la esfera de la ficción, pues no podría albergar más esperanzas de hallar en ellos un núcleo de verdad que en los relatos sobre Ulises o Aquiles, personajes a todas luces imaginarios. Dado que los evangelios no son piezas monolíticas, sino que incluyen material inconciliable con la historia que pretenden narrar, esos indicios, como residuos o reflejos de una realidad desaparecida que la narración lleva en sí solo implícitamente, constituyen una suerte de fisuras a través de las cuales cabe vislumbrar algo del pasado.

LOS PATRONES DE RECURRENCIA

La desconfianza hacia la posibilidad de usar el material evangélico como fuente histórica fidedigna reside en que todo él fue transmitido por las comunidades de creyentes, por lo que no es posible demostrar que sus creencias e intereses no alterasen su forma **[19]**. Ya el hecho de que el lenguaje hablado por Jesús fuese el arameo, mientras que las palabras que se le atribuyen se hallan escritas en griego, muestra claramente que esas palabras podrían haber sido modificadas en las comunidades cristianas, incluso de forma inconsciente e inadvertida. Estas sospechas se ven incrementadas por las considerables divergencias en la formulación de las palabras atribuidas a Jesús por los distintos evangelistas, lo que impide determinar con un mínimo de seguridad lo que cabe realmente adscribirle.

No obstante, lo que las ciencias cognitivas enseñan sobre el funcionamiento de la memoria abre la posibilidad de un acceso a la detección de material con visos de historicidad. En efecto, si la memoria tiende a preservar de forma fiable los grandes rasgos o lineamentos generales de un acontecimiento o una personalidad, lo que en el estudio de una fuente no cabe conseguir mediante el examen de dichos o pasajes aislados podría obtenerse de las impresiones generales vehiculadas por un conjunto de material donde el mismo tema es constante: si un motivo se reitera en gran variedad de fuentes y formas literarias —aforismos, parábolas, diálogos, episodios narrativos, etc.—, el fenómeno de la presencia recurrente de la misma idea podría resultar significativo **[20]**. Este procedimiento no debe confundirse con el criterio tradicional de «atestiguación múltiple» de un dicho o un acontecimiento particular. La lógica subyacente es que la dispersión y recurrencia de un motivo sugiere que este se afincó en la tradición en una etapa muy temprana y por distintos conductos, haciendo así probable que refleje un rasgo del

personaje o de su historia[21]. Esta opción resulta más plausible que su alternativa, es decir, la de que fuese inventado en cada caso, pues esto obligaría a postular —en contra del principio de simplicidad— una intervención sistemática en la tradición.

El método de los patrones de recurrencia es susceptible de ser utilizado para detectar la preservación de memoria solo si se cumplen dos requisitos. El primero es que el motivo atestiguado goce de plausibilidad contextual. El segundo, no menos importante, es que no sea reductible a los intereses redaccionales de los autores o de las comunidades cristianas primitivas, lo cual suscitaría la sospecha de que pudo ser inventado —y diseminado— por ellos[22]. Esto no quiere decir que un motivo utilizado teológicamente no pueda estar dotado de valor histórico, pero esto es probable solo si su contenido no se restringe a su valor para una ideología específica. Por ejemplo, una serie de textos en los evangelios sugiere que Jesús poseyó una alta autoconciencia y creyó tener una relación especial con Dios[23]. Ese motivo es desde luego compatible con la pretensión cristiana sobre el galileo, pero esto no es razón suficiente para negar su historicidad, pues no es privativo de aquella pretensión: por un lado, una elevada autoconciencia es típica de visionarios de toda laya en la historia de las religiones; por otro, ese hecho no equivale a la idea, esta sí específicamente cristiana, de que Jesús fue un ser de naturaleza divina.

Una ventaja del procedimiento estriba en que, a diferencia de la criteriología tradicional, no obliga a evaluar la autenticidad de cada una de las unidades del material. Los dichos o sucesos individuales pueden remontarse o no a Jesús —no hay forma de averiguarlo—, pero lo significativo es la convergencia de los testimonios en un sentido preciso. La abundancia de ítems posibilita esbozar una imagen general, pero más que como fundamento de esta las unidades sirven como su ejemplificación; las conclusiones extraídas no se

basan en la demostración de la autenticidad de perícopas individuales, y por tanto son independientes de ella. A diferencia del modelo criteriológico, aquí se privilegian no las partes sino las generalizaciones, en la medida en que estas son mnemónicamente lo más fiable **[24]** .

Una conclusión similar se alcanza a través del análisis de los resultados de la investigación sobre la oralidad. Los estudios sobre las múltiples representaciones orales de cantos épicos, baladas, poemas e historias diversas en otras culturas arrojan como resultado que, mientras las palabras, líneas y versos varían de representación a representación, incluso cuando se trata de la misma persona, la historia en su conjunto acostumbra a mantener su coherencia. Aplicado de nuevo al caso de los evangelios, esto indica que la estabilidad debe buscarse no en perícopas aisladas, sino en los motivos reiterados en la historia en su conjunto **[25]** .

Obsérvese que el uso de los patrones de recurrencia como instrumento heurístico no es en absoluto privativo de un campo específico. El conocimiento susceptible de ser adquirido tomando como punto de partida —con las precauciones mencionadas— lineamentos generales provistos por las fuentes sobre Jesús es, *mutatis mutandis*, comparable al que cabe obtener sobre otras figuras históricas acerca de las cuales las fuentes son problemáticas, sea porque —como ocurre en el caso de Sócrates— son divergentes entre sí, sea porque —como en el caso del fundador del hasidismo, el denominado Baal Shem Tov (*ca.*
1700-1770)
— son tardías, sesgadas y abundan en elementos legendarios. A pesar de que apenas resulta posible determinar qué dichos o acciones pueden ser atribuidos con certeza a Sócrates o al Baal Shem Tov, existe cierto consenso entre los historiadores respecto a que las fuentes disponibles proporcionan una serie de impresiones generales sobre estos personajes que sirven para dotarlos de una cierta fisonomía reconocible,

permitiendo así postular su relativa idiosincrasia respectivamente en el panorama cultural de la Hélade del siglo V
a. e. c.
y en el del judaísmo europeo del siglo XVIII. De forma similar, aun no siendo posible adscribir con certeza tal o cual dicho o acción a Jesús, sí parece serlo esbozar un bosquejo básico o líneas generales de su personalidad y su mensaje **[26]** .

Lo señalado hasta ahora no significa negar que los evangelios contengan episodios que reflejan declaraciones o acciones de Jesús, ni que se pueda alcanzar cierto grado de confianza acerca de la historicidad de algunos, sino que el punto de partida para superar el subjetivismo se halla en las impresiones de conjunto más que en la autentificación de un determinado dato particular, tan susceptible de depender de la arbitrariedad del analista. Es posible albergar mayor seguridad de que Jesús proclamó el reino de Dios que de que pronunció tal o cual dicho al respecto **[27]** . Esto está en consonancia con el objetivo de la investigación histórica sobre un personaje, la cual suele estar encaminada no tanto a atribuirle algún dicho o hecho aislado, sino más bien a lograr una imagen lo bastante comprehensiva de su identidad y de su curso vital **[28]** .

Ciertamente, cabe preguntarse por el verdadero alcance de las posibilidades epistémicas que abre la atestiguación recurrente, y si no permitirá recuperar solo de modo desdibujado una figura histórica, en la medida en que parece poder establecer motivos generales, pero no elementos específicos. No obstante, como se verá, los patrones recurrentes pueden ser aplicados a motivos lo bastante definidos como para proporcionar información relevante e iluminadora sobre Jesús.

MATERIAL EMBARAZOSO: EL ÍNDICE DE DIFICULTAD

Uno de los procedimientos más utilizados a la hora de discernir, en fuentes cuyo sesgo ideológico es claro, material no creado por los respectivos autores, consiste en identificar la presencia de noticias que contradicen sus intereses y tendencias redaccionales **[29]** . La presencia de material embarazoso tiene visos de credibilidad, y por tanto de reflejar algo históricamente acontecido, porque un autor no tiende a utilizar información que impugna las visiones que intenta defender, a menudo necesitando excogitar para ello estrategias apologéticas, a menos que tenga razones para hacerlo. Ahora bien, una razón poderosa sería, precisamente, el carácter fáctico de esa información. Esto indica que ese material embarazoso no es el producto de una invención. Por poner un ejemplo extraído de otro ámbito de la historia de las religiones, los estudiosos del islam sostienen que los denominados «versos satánicos» del Corán, que citan a tres deidades femeninas (Allāt, al-'Uzzā y Manāt), así como la historia tradicional según la cual Mahoma durante un tiempo les otorgó un lugar junto a Allah, debe fundarse en un episodio real, pues los propios musulmanes no habrían tenido razones para fabricar un relato en el que el predicador de la unicidad de Dios se muestra complaciente con el politeísmo **[30]** .

A pesar de que este procedimiento se emplea en muchos ámbitos de la historia en los que está en juego la verosimilitud de un dato, el cuestionamiento de los criterios ha llevado a poner en duda también su utilidad para detectar material histórico. Si bien estas objeciones no parecen ser en absoluto suficientes para invalidar el método, algunas de ellas merecen ser tenidas en cuenta, pues permiten identificar el uso espurio de un índice que, al igual que el resto, es empleado a menudo de forma ingenua y acrítica. Un ejemplo de ello es lo que sucede con la presentación de los discípulos de Jesús en los evangelios, ya en Marcos. Esos discípulos son repetidamente presentados como incapaces de entender lo que Jesús dice, o

bien como cobardes que le abandonan. Este retrato negativo es considerado automáticamente fiable por la inmensa mayoría de estudiosos, quienes aducen que los autores de los evangelios no habrían tenido motivos para transmitir noticias que desacreditaban a sus propios predecesores **[31]**. Ahora bien, el razonamiento no tiene en cuenta explicaciones alternativas y quizá complementarias entre sí. En efecto, tal retrato negativo pudo responder al deseo de exaltar a Jesús, cuyo discernimiento y entereza moral se contrapondrían a la estulticia y la cobardía de sus seguidores. O bien puede haber sido el precio a pagar para justificar los cambios ideológicos operados por la comunidad en la enseñanza de Jesús: una forma económica de hacerlo habría sido postular que los discípulos habían malentendido antes a su maestro. Esto significa que el potencial malestar causado habría sido sobradamente compensado por las ventajas apologéticas de la idea **[32]**. Por consiguiente, en este caso podría asistirse a una aplicación ingenua de la noción de material embarazoso.

Se ha señalado también la conveniencia de ser cautos a la hora de declarar cierto material «embarazoso» de modo genérico, pues el hecho de que ciertas noticias fuesen transmitidas solo en algunos evangelios parece testimoniar la existencia de sensibilidades variadas, de modo que lo que resultaría inasumible para unos autores o grupos no lo habría sido para otros. Por ejemplo, aunque Marcos 13,32 («Pero de aquel día o de aquella hora nadie sabe, ni siquiera los ángeles en el cielo, ni el hijo, sino solo el Padre») es a menudo juzgado auténtico porque se supone que la idea de la limitación del conocimiento de Jesús (el «hijo») habría inquietado a muchos cristianos, podría argumentarse que su presencia en Marcos y Mateo indica que a algunos este aspecto no les molestó, de modo que ellos mismos habrían sido capaces de crearlo y de ponerlo en boca de Jesús.

Lo observado representa un oportuno *caveat* ante la tentación de aplicar el índice de dificultad de forma

automática. No obstante, ignora el hecho de que hay otras explicaciones para la presencia de ese material, que nada tienen que ver con la ausencia de embarazo o con el pluralismo de sensibilidades entre los creyentes. Así, ciertos datos deben de haber estado hasta tal punto anclados en la memoria sobre Jesús que los autores de los evangelios —o de la tradición subyacente— se vieron constreñidos a incluirlos de algún modo; en algunas ocasiones se habrán atrevido a eliminarlos o modificarlos, pero en otras no. Precisamente porque algún material, en potencia perturbador, se conocía demasiado bien, debe de haber sido incluido por razones apologéticas, con el objeto de neutralizarlo y contrarrestar así algún tipo de polémica contraria a la figura de Jesús. La presencia de tal material no respondería, pues, al interés de los evangelistas en resaltarlo, sino más bien a que no pudieron evitar reproducirlo.

La conjetura de que los primeros seguidores de Jesús habrían inventado el material *prima facie* embarazoso a causa de su utilidad se ha aplicado incluso a un elemento en apariencia tan perturbador como la crucifixión. Este —se ha argumentado— podría haber sido fabricado, pues de hecho ya en Pablo se convirtió en el foco de la teología cristiana: sirvió, por ejemplo, a los cristianos para hacer de Jesús una víctima de la injusticia **[33]** . El razonamiento resulta convincente solo a primera vista. Por una parte, no tiene en cuenta que la crucifixión —destinada en ámbito provincial a insurgentes— generó problemas serios a la tradición cristiana. Por otra, aun si ha de admitirse que el embarazo creado por la crucifixión de Jesús no fue insuperable —pues esta pudo ser y ha sido interpretada a menudo como un trágico error de las autoridades—, la ejecución no es el único dato del que se dispone para sopesar la relación entre Jesús y las autoridades políticas que lo condenaron. Y esto es relevante porque uno podría explicar fácilmente que un dato aislado (como la crucifixión) hubiese sido inventado con el objeto de servir a

intereses apologéticos, pero no cuando se toma en cuenta todo el resto del material.

Se ha pretendido asimismo negar la validez del procedimiento alegando que su lógica es autodestructiva: dado que el material supuestamente embarazoso ha sido transmitido inserto en los propios evangelios, ello probaría que no fue lo bastante desconcertante o problemático como para ser expurgado; si lo hubiera sido, no habría sido preservado. Esta objeción parece reforzarse cuando se repara en que el material *prima facie* embarazoso no se limita a uno o dos elementos: ¿no es acaso la abundancia misma de ese material la mejor prueba de que no fue en absoluto intranquilizador? La respuesta a esta objeción es que el modo en que el material se halla dispuesto en las fuentes reduce su efecto embarazoso, hasta el punto de que este llega incluso a verse virtualmente anulado. Así, aunque existen numerosos indicios de que Jesús se adhirió al mensaje del Bautista, de que tuvo un altísimo respeto por él y de las semejanzas fenomenológicas entre ambos **[34]**, el retrato de un Jesús que actúa en la misma línea que el Bautista no aparece de forma clara y consistente en las fuentes. Algo similar cabe decir de la dimensión política de la predicación de Jesús: aunque hay diversos rastros de ella **[35]**, una presentación del personaje en este sentido se buscará en vano en las fuentes cristianas. En ambos casos, las noticias que permiten reconstruir esos aspectos son *disiecta membra*, nada sino fragmentos dispersos. Solo tras haber hecho el esfuerzo de identificar y ensamblar esas piezas se empieza a dibujar una determinada figura, pero este es el resultado de una tarea de meticulosa reconstrucción, pues varias de esas piezas se han conservado solo en un escrito, por lo que su presencia no es conspicua cuando cada fuente es tomada aisladamente del resto. Y esto significa, a su vez, que los testimonios disponibles han sido privados de mucho de su efecto embarazoso.

Además, tanto los pasajes que apuntan a la estrecha

relación de Jesús con el Bautista como los que sugieren la dimensión políticamente revolucionaria de aquel están enmarcados por abundante material (datos biográficos o pretendidamente tales, enseñanza ética y religiosa, noticias sobre milagros y sucesos sobrenaturales, controversias halákicas **[36]**, etc.) que proclama la naturaleza única de Jesús y que dificultan contemplar en este, sea una figura similar al Bautista, sea un sujeto implicado en la resistencia antirromana. Ello indica que considerable material significativo ha sido eliminado o neutralizado en la tradición. De hecho, el trabajo efectuado por los evangelistas fue sin duda eficaz, tal como lo muestra la historia de la recepción: un Jesús similar al Bautista o implicado en actividad sediciosa no es la primera impresión que se obtiene de la lectura de los textos.

Por último, algunos fenómenos textuales indican que el material aludido fue ciertamente perturbador al menos para quienes escribieron los evangelios o transmitieron la tradición subyacente, en la medida en que los pasajes más espinosos han sido alterados —quizá *bona fide*— en el proceso de edición. La alteración implicó la reinterpretación de su sentido mediante reformulaciones o su localización en un contexto narrativo diferente, lo cual contribuye a desactivar sus efectos comprometedores. Por ejemplo, la noticia de Mateo 3,14-15 («Pero Juan le atajaba, diciendo: "Yo tengo necesidad de ser bautizado por ti, ¿y eres tú quien viene a mí?". Pero Jesús le respondió y le dijo: "Déjame hacer ahora, pues así nos cumple realizar toda justicia". Entonces le dejó hacer») es una creación del evangelista, destinada a neutralizar las implicaciones del versículo anterior, donde se afirma que Jesús va a someterse al rito del Bautista **[37]**. En el Cuarto Evangelio, inmediatamente después de que Pilato aluda a la pretensión de Jesús de ser «rey de los judíos» —lo que comporta, en el contexto de dominación romana de la provincia de Judea, un delito de *laesa maiestas*—, se pone en

boca de este la frase «mi reino no es de este mundo», a todas luces una creación editorial ideada para contrarrestar los efectos desestabilizadores de tal pretensión **[38]** .

Las anteriores observaciones explican que material embarazoso, a pesar de contradecir las intenciones e ideas directrices de los evangelistas, pudiera ser conservado en sus obras. La razón es que ese material resultó virtualmente inocuo, tras haber sido editada la historia original en varios sentidos complementarios: junto a los datos que han sido suprimidos, los que se conservan están diseminados en distintas obras, y dispersos dentro de cada una de ellas. Esto significa que se hallan desconectados entre sí, no ofreciendo ya una historia coherente. Además, otros datos han sido —consciente o inconscientemente— alterados, de tal modo que su significado original se ha visto distorsionado o resulta elusivo. La existencia de tales alteraciones permite corroborar que varios aspectos de la historia original de Jesús tuvieron en alguna fase de la transmisión un carácter inaceptable, ofensivo o embarazoso, cuyas aristas hubieron de ser limadas.

DE INDICIOS E HIPÓTESIS, O EL QUEHACER DEL HISTORIADOR

Los patrones de recurrencia y el índice de dificultad son instrumentos que parecen ofrecer terreno sólido para una búsqueda de material significativo. Esto, sin embargo, no debería hacer olvidar que son «índices» y no «criterios», es decir, que a partir de ellos no es posible basar juicios absolutos de verdad o falsedad —lo suficiente y necesario para establecer con certeza la historicidad del material—, sino solo establecer condiciones de aceptabilidad de proposiciones descriptivas dotadas de un cierto grado de fundamentación. Esos instrumentos no permiten demostrar que una determinada información es incontrovertiblemente auténtica, sino solo evaluar probabilidades **[39]** .

De aquí se sigue la necesidad de que los índices de historicidad sean utilizados de forma conjunta en el trabajo de reconstrucción, sin que la aplicación aislada de uno solo baste. A los instrumentos mencionados cabe añadir, por tanto, varios más, de forma auxiliar, con las cautelas requeridas, y sin perder de vista su carácter indiciario (no «criteriológico»). Entre ellos pueden enumerarse tanto algunos de los utilizados tradicionalmente —plausibilidad contextual, atestiguación múltiple, etc.—, como otros que los estudiosos apenas han utilizado. Por ejemplo, podría tomarse en cuenta el que se ha calificado como índice de «información accidental», que se refiere a noticias proporcionadas de paso en una fuente: la razón para tenerlas en cuenta es que su carácter ocasional no traiciona un interés particular del autor por resaltarlas, lo que hace que sean probablemente fidedignas **[40]**. Otro sería el índice «de (la coincidencia de) amigo y enemigo», que se refiere a aquella información sobre un personaje que comparten tanto quienes le son favorables como quienes le son hostiles **[41]**.

Por lo demás, incluso tras la identificación y recopilación de los datos susceptibles de remontarse a la figura de Jesús, estos siguen teniendo el carácter de *disiecta membra*, es decir, de elementos dispersos sin conexiones precisas entre sí. De aquí que haya de procederse todavía al ensamblaje del material resultante para reconstruir de ese modo una imagen significativa. Los datos tienen que ser ordenados e integrados con objeto de esbozar una historia, aunque esta no pueda ser más que un bosquejo a grandes rasgos. Es necesario tener en cuenta, no obstante, que la presencia de elementos dispersos obedece a una profunda elaboración que ha comportado la eliminación de material, lo cual significa que no se dispone de la totalidad de los datos —ni de la mayoría de ellos—. La tarea de reconstruir la figura de Jesús no debe ser imaginada, por tanto, como la de completar un rompecabezas a partir de un conjunto de piezas desordenadas, a menos que —siguiendo

el símil— se advierta que una parte de las piezas de ese puzle faltan y presumiblemente siempre faltarán. Se dispone solo de los restos de un naufragio.

El carácter incompleto de la figura así obtenida exige a su vez al historiador la elaboración de una hipótesis mediante la cual pueda generarse la reconstrucción más plausible del pasado. De modo similar a como el detective o el juez, enfrentados a testimonios insuficientes o contradictorios, se ven obligados a intentar comprender los sucesos ocurridos sopesando qué versión de los hechos de la causa posee mayor grado de verosimilitud —sin poder calificarla a menudo de indiscutiblemente verdadera—, también el historiador, sometido a la incertidumbre de lo acontecido en el pasado, elaborará conjeturas para tratar de establecer cómo usar conocimientos que son inciertos, pero también los únicos capaces de constituir la base de un juicio **[42]**. Así pues, los datos han de ser ensamblados en una historia hipotética que les otorgue unidad y sentido.

Para ser aceptables, las hipótesis han de cumplir una serie de requisitos: consistencia interna, plausibilidad contextual, alto grado de completitud y capacidad explicativa. En el ámbito del estudio sobre Jesús, una hipótesis intelectualmente aceptable debe adecuarse a lo que se sabe sobre el Israel sometido al Imperio romano en el primer tercio del siglo I e. c., así como tomar en consideración todas las fuentes relevantes y dar cuenta de aquello que se ha determinado como dotado de historicidad. Así pues, el quehacer del historiador consiste en diseñar una hipótesis de conjunto que no solo permita la reconstrucción más plausible del pasado, sino que explique también de forma satisfactoria el desarrollo y la elaboración de la tradición tal como se ha conservado.

En la construcción y refinamiento de la hipótesis, esta ha de ser puesta a prueba. Dado que normalmente el historiador no es un pionero absoluto ni trabaja en el vacío, ello implica que, a lo largo de ese proceso, se ve requerido a confrontarse

con las posibilidades alternativas ya ofrecidas en el decurso de la investigación. De este modo podrá contrastar sus propias ideas con otras, con el objeto de sopesar cuál presenta mayor consistencia, plausibilidad contextual, completitud y capacidad explicativa. Aquellas que no cumplan los requisitos enumerados o cuyo valor epistémico sea sensiblemente menor deben ser desechadas o, como mínimo, puestas en cuarentena. Allí donde este proceso de comparación y evaluación de hipótesis no tiene lugar, se incurre en una grave irresponsabilidad, que puede estar motivada por ignorancia, pereza o deshonestidad intelectual —o por una combinación de estos rasgos **[43]** —. Resulta aleccionador que la literatura sobre Jesús adolezca una y otra vez de estas deficiencias: los autores disertan sin molestarse en la discusión de hipótesis alternativas, a pesar de haber sido estas reiteradamente presentadas en la historia de la investigación.

Las observaciones previas acerca de la elaboración de hipótesis y de su contrastación entrañan dos consecuencias, diferenciadas pero complementarias. Por una parte, la conciencia del carácter conjetural del conocimiento histórico ha de conducir al historiador a la prudencia, a evitar en casi todo pronunciamientos categóricos y a hacer un uso asiduo de expresiones modales, del tipo «es probable que», «lo más verosímil es que». Tal es, por lo demás, la forma de toda reconstrucción responsable del pasado, en especial cuando se trata de una realidad para cuyo estudio las fuentes son exiguas y tendenciosas. Resulta por ello harto elocuente el tono apodíctico del que suelen hacer gala los autores de obras sobre Jesús, lo que demuestra que la sedicente «investigación histórica» no es a menudo sino el vehículo del dogmatismo para hacer respetables ideas preconcebidas **[44]** .

Al mismo tiempo, por otra parte, la necesidad de modestia por parte del historiador no comporta la admisión del carácter equivalente o indiferente de las diversas reconstrucciones ofrecidas, la renuncia al intento de aquilatarlas en función de

sus respectivas bondades o el retraso de un juicio fiable *ad calendas graecas*, precisamente porque la comparación del valor epistémico de las distintas hipótesis constituye un momento indispensable de la labor académica. Una cosa es que las excesivas ilusiones de cierto optimismo decimonónico respecto al estatuto de la historia como ciencia (*Geschichtswissenschaft*) hayan sido severamente corregidas en el siglo XX, generando una conciencia más lúcida de la complejidad y límites del conocimiento histórico y de la dimensión retórica de todo discurso, y otra muy distinta que sea lícito —a menudo mediante una invocación a Hayden White— equiparar con desenvoltura la labor histórica con la pura ficción **[45]**. Por lo demás, constituye una falacia demasiado evidente desechar una reconstrucción histórica de la figura de Jesús aduciendo su carácter hipotético, pues todas las reconstrucciones —incluyendo las contenidas en los escritos del Nuevo Testamento— tienen ese carácter **[46]**. Ahora bien, en un contexto que aspire a un abordaje racional, la hipótesis que ha de ser preferida será aquella que demuestre tener el mayor valor epistémico, de acuerdo a los parámetros señalados.

Así pues, si bien el historiador es consciente de que su patrimonio no consiste en garantías ni en completas certidumbres, lo es también de la posibilidad de sortear la Escila de la credulidad y la Caribdis del hipercriticismo. Una investigación responsable, efectuada con rigor, es capaz de generar una reconstrucción del pasado que no solo permite entender la figura de un predicador galileo del siglo I de un modo plausible, sino también revelar las múltiples mistificaciones que, sobre este personaje, campan a sus anchas en el mundo académico y fuera de él.

SEGUNDA PARTE

HACIA UNA RECONSTRUCCIÓN CRÍTICA

> Lo que entre los griegos son los principios de la demostración es para ellos la voz de los profetas.
>
> Alejandro de Licópolis, *Pròs tàs Manichaíou dóxas, ca*. 300 e. c.

> Esta es, en la forma en que aquí aparece, una historia muy rara, llena de contradicciones, que originalmente debe de haber rezado de un modo muy distinto.
>
> Karl Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*, 1908

IV. EL CONTEXTO HISTÓRICO: GALILEA Y JUDEA (SIGLOS I A. E. C.-I E. C.)

Los evangelios sitúan a Jesús en varias poblaciones de Galilea, y en un pasaje es designado como «el galileo» **[1]** . Las mismas fuentes afirman también que, aparte de breves incursiones en regiones limítrofes, la última fase de su vida se desarrolló en Judea y que encontró su muerte en Jerusalén. Aunque las fechas de su nacimiento y muerte no están claras, todo indica que el primero se produjo a finales del siglo I a. e. c. y que la segunda tuvo lugar *ca.* 30 e. c.; en términos de historia romana, su vida se desarrolló bajo los principados de Augusto (27 a. e. c.-14 e. c.) y Tiberio (14 e. c.-37 e. c.) .

La necesidad de establecer el contexto vital de un personaje es obvia, pero en el caso de Jesús la contextualización es tanto más imperiosa cuanto que en las presentaciones al uso suele funcionar como un mero decorado que sirve más bien de contraste para la irrupción de una personalidad presuntamente arrolladora e incomparable. Esta aproximación corresponde, por una parte, a una concepción historiográfica que presta atención exclusiva al individuo y ve en su voluntad consciente un factor clave de su destino; por otra, tal enfoque se ve reforzado no solo por el sesgo romántico de cierta biografía dependiente del concepto de la

«gran personalidad», sino también por los resabios de una comprensión supranaturalista que hace de Jesús un sujeto totalmente único.

Si bien, en atención a la claridad, los análisis sucesivos distinguen factores políticos, socioeconómicos, religiosos y culturales, la compartimentación en tales categorías resulta a menudo inapropiada, pues supone un proceso arbitrario que puede distorsionar la naturaleza polifacética de muchas realidades, como instituciones, costumbres, modos de pensar o comportamientos. Por poner un ejemplo, la imposición del tributo a Roma, aparte de sus obvias implicaciones económicas, tenía también un sentido político —pues, implantado por un poder extranjero, atentaba contra la autonomía de Israel—, además de que, en una interpretación estricta de algunos textos bíblicos, podía discernirse en él una dimensión religiosa. En los análisis sucesivos conviene no descuidar esta imbricación de aspectos.

EL MARCO POLÍTICO: EL IMPERIO ROMANO Y LA DINASTÍA HERODIANA

Tras la exitosa resistencia a la helenización forzosa intentada por el seléucida Antíoco IV Epífanes, los macabeos establecieron una dinastía propia a finales del siglo II a. e. c., logrando implantar un reino autónomo en Judea por primera vez desde el exilio babilónico y la constitución de Israel como provincia del Imperio persa. A pesar de la incorporación de elementos del helenismo en su reinado, la expansión del Estado judío y la defensa de su identidad religiosa explican que su gesta fuera considerada la que efectuó la «salvación de Israel» (1 Mac 5,62) tanto en un sentido político como religioso, lo cual dejó una profunda huella en el imaginario judío. El establecimiento de la nueva dinastía acabaría produciendo, sin embargo, un cambio de percepción. Los

asmoneos no pudieron evitar que su apropiación del título real se opusiera a una interpretación de la tradición de la dinastía davídica según la cual esta contaba con legitimación divina **[2]** , algo que fue agravado por el desencanto con Aristóbulo I
(104-103 a. e. c.)
y Alejandro Janeo
(103-76 a. e. c.)
. El rechazo de la monarquía existente propició la idea de un retorno de la realeza davídica, que había llegado a encarnar con el tiempo el paradigma de un estado ideal perdido **[3]** . La distancia entre el concepto de una realeza que fuera el reflejo de la voluntad divina y estuviera al servicio del pueblo **[4]** y la obstinada experiencia histórica que lo desmentía, produjo una ideología en la que se operó una idealización del rey futuro, transformado en agente escatológico y mesiánico.

La situación de «Palestina» en el primer tercio del siglo I e. c. debe comprenderse a la luz de la conversión de Siria en provincia romana, consecuencia del fin de la dinastía seléucida y la victoria de Pompeyo sobre Tigranes de Armenia
(66 a. e. c.)
. Ello supuso la necesidad de reorganizar toda la región, tanto más cuanto que la instauración del dominio sobre Siria ponía a Roma en contacto directo con el Imperio parto. Los conflictos internos de los últimos asmoneos (Aristóbulo II e Hircano II) propiciaron la intervención de Pompeyo en Palestina en el
63 a. e. c.,
que dejó una huella traumática en la conciencia judía: la toma de Jerusalén por el victorioso general conllevó ejecuciones, venta de muchos habitantes como esclavos y la profanación del Templo.

El fin de la dinastía asmonea y la muerte de Pompeyo en el
48 a. e. c.
permitieron el ascenso al poder del consejero idumeo de

Hircano, Antípater. Algunos años después de su muerte, su hijo menor, Herodes, recibió del Senado, con el apoyo de Augusto, el título de rey en el
40 a. e. c.,
siendo durante casi cuarenta años uno de los «reyes socios y amigos del pueblo romano» (*reges socii et amici populi Romani*). Aunque poseía una inmensa fortuna personal y financió la construcción del Templo, Herodes desplegó también de modo visible su simpatía por Roma y su emperador. Si bien su gobierno se ejerció con mano de hierro, el descontento popular se fue agudizando en virtud de diversas causas, entre las que destacan la procedencia idumea de Herodes, la cruel represión y el evidente carácter filorromano de su gobierno. Las profundas tensiones que todo ello generó se hicieron visibles a su muerte en el
4 a. e. c.
en varias revueltas lideradas por pretendientes regiomesiánicos, a menudo de orígenes humildes: en Galilea hubo un movimiento encabezado por Judas hijo de Ezequías, que atacó el palacio real en Séforis y se apoderó de su arsenal; en Perea un cierto Simón, antiguo servidor de Herodes, fue proclamado rey; en Idumea el pastor Atronges reunió un grupo entre campesinos y aspiró a la realeza **[5]** . La situación obligó al legado de Siria, Quintilio Varo, a intervenir con sus legiones y a reprimir duramente las revueltas, tanto en Galilea —con la devastación de varias poblaciones y la esclavización de sus habitantes— como en Judea **[6]** . En la época del nacimiento o primera infancia de Jesús, el ejército romano estaba aplicando en su tierra la represión de forma drástica: Josefo habla de dos mil crucificados.

Augusto dividió el reino entre los hijos de Herodes: Galilea y Perea pasaron a Herodes Antipas, con el título de tetrarca. Judea, Idumea y Samaria a Arquelao, con el título de etnarca **[7]** . Batanea, Traconítide y Auranítide pasaron a la tetrarquía de Filipo. Pero aunque Antipas y Filipo gozaron de

largos gobiernos, no ocurrió así con el etnarca. En el 6 e. c. —cuando Jesús sería casi adolescente— Augusto depuso a Arquelao y convirtió Judea en una provincia romana, bajo el gobierno directo de un prefecto de rango ecuestre con sede en Cesarea Marítima. Durante las siguientes seis décadas —con un breve interludio en que la gobernó Agripa I (37-41 e. c.)—, la responsabilidad de la administración de Judea dependió de los romanos, mientras que la aristocracia sacerdotal se encargó meramente de los asuntos religiosos.

La situación política de Galilea no cambió hasta que Antipas incurrió en desgracia en época de Calígula, en el 39 e. c. Ahora bien, el hecho de que ostentara el gobierno de su tetrarquía durante más de 40 años indica que fue un gobernante hábil, que llevó a cabo importantes iniciativas, como la reconstrucción de Séforis o la construcción de su nueva capital, Tiberíades, junto al lago de Genesaret, y supo mantener el orden. La falta de noticias sobre revueltas bajo Antipas no significa, sin embargo, la ausencia de tensiones sociales. Hubo razones de orden religioso y político que parecen haber suscitado malestar, aunque este fue neutralizado por el tetrarca mediante un control férreo y golpes preventivos; por ejemplo, hizo ejecutar a Juan el Bautista, según Josefo, «por temor a una revuelta».

La transformación de Judea en provincia romana entrañó la elaboración de un censo, paso previo a la imposición de tributo a la administración extranjera —algo que no ocurría en Judea desde época seléucida—. El hecho tuvo consecuencias de largo alcance, pues es en ese momento cuando surgió una corriente de oposición encabezada por Judas el Galileo, que abogaba por resistirse al censo y al correlativo tributo. Sus razones no eran puramente políticas —el censo equivalía a esclavitud—, sino también religiosas: la convicción de que todo en la tierra de Israel pertenecía a Dios, y de que los judíos no debían reconocer el dominio de otro

señor junto a él; además, en la visión de Judas parece subyacer una orientación escatológica y la creencia en que la decisión del pueblo de resistirse a Roma favorecería una decisiva intervención divina [8] .

A ese movimiento lo llama Josefo, usando un lenguaje comprensible a sus lectores grecorromanos, la «Cuarta Filosofía», para distinguirlo de fariseos, saduceos y esenios. Entre los indicios que muestran que la corriente pervivió, presumiblemente de forma clandestina, se halla no solo la importancia que el historiador le concedió, sino también el hecho de que se refiere a varios resistentes antirromanos que vivieron en las décadas posteriores como «hijos» o «descendientes» de Judas [9] . Varios episodios mencionados en los evangelios bajo la prefectura de Pilato sugieren asimismo que la resistencia en Judea continuó [10] .

Hubo, por tanto, distintas actitudes ante el dominio romano. Una parte de la población —por afán de supervivencia o realismo político— se acomodó a la nueva situación, algo que hicieron asimismo las autoridades, sea porque quisieran defender con la paz sus intereses económicos y su estatus, sea por sentido de la responsabilidad —para evitar ulterior represión—, sea por la conciencia de la inutilidad de la acción. Esta postura estratégica de cooperación tiene precedentes en Jeremías, que relaciona el bienestar y la paz de Babilonia con la del pueblo judío (Jr 29,7). Muchos judíos protestaron únicamente en situaciones en las que vieron su identidad religiosa en peligro, como cuando Calígula quiso introducir su estatua en el Templo de Jerusalén. Sin embargo, hubo grupos que se opusieron a estas políticas de colaboración y decidieron defender la independencia nacional de la dominación extranjera, inspirados o no en su deseo de libertad religiosa. Al fin y al cabo, una nación judía independiente había sido el ideal de los profetas de antaño y de los visionarios judíos del Segundo Templo [11] . La resistencia —que conoció tanto

modalidades violentas como de resistencia pasiva— se dirigió no solo contra los romanos, sino también contra los estamentos judíos aliados con ellos.

La complejidad de la situación obliga a reconsiderar las diversas valoraciones de la época de los prefectos en Judea (6-41 e. c.). Mientras que algunos estudiosos se refieren a turbulencias incesantes, otros hablan —a menudo con el recurso al célebre *Sub Tiberio quies* de Tácito **[12]** — de una época de paz. Ambas valoraciones son seguramente erróneas. Por una parte, en estas décadas no hay testimonios de rebeliones generalizadas que obligasen a intervenir a las legiones de Siria, por lo que no es justificado hablar de incesante revolución; el grado de desorden social no fue tan acentuado como en la época de los procuradores (44-66 e. c.), y por tanto cabe reconocer fases diversas en el seno del periodo que va de la muerte de Herodes a la Guerra Judía **[13]**. Por otra, los testimonios disponibles tampoco legitiman postular de modo genérico una situación pacífica. Admitir que tanto la fase correspondiente al cambio de era y la previa a la Guerra Judía estuvieron caracterizadas por un grado de turbulencia mayor que el que caracterizó a la fase intermedia entre ambas no autoriza a entender esta en términos idílicos, pues existen en ella indicios de episodios de violencia y resistencia antirromana. Así pues, si bien una reconstrucción precisa de la situación sociopolítica de los años veinte y treinta del siglo I en Galilea y Judea no es posible, resulta claro que la tranquilidad que las autoridades judías y romanas quisieron mantener fue solo relativa y se vio interrumpida por diversos episodios de turbulencias **[14]**.

Estos episodios, ocurridos en la época de los prefectos y procuradores, fueron controlados no por legiones, sino por las tropas auxiliares (*auxilia*) a disposición de los gobernadores: cinco cohortes de infantería ligera y un ala de caballería, es

decir, entre 3000 y 4000 hombres. La mayor parte de estas tropas eran reclutadas en las ciudades de Cesarea Marítima y Sebaste **[15]**, aunque sus comandantes y centuriones solían ser romanos. El grueso de ellas se hallaba en Cesarea, la ciudad de residencia del gobernador, pero también había una cohorte acuartelada en la Torre Antonia, que dominaba el Templo de Jerusalén —adonde el gobernador se trasladaba en las principales festividades judías—, así como destacamentos acantonados en otras fortalezas herodianas de Judea **[16]**. Este contingente no habría podido reprimir un levantamiento general, pero sí era suficiente para ejercer funciones disuasorias y hacer frente a grupos insurgentes aislados, conatos de rebelión y movimientos de multitudes enfervorecidas, como las que tuvieron lugar en Judea y Samaria en tiempos de Pilato, Félix y Festo. En Galilea, bajo el dominio de Herodes Antipas durante el primer tercio del siglo I, no parece haber habido presencia militar romana **[17]**.

LAS CIRCUNSTANCIAS SOCIOECONÓMICAS

Dado el carácter limitado de las fuentes literarias, así como la diversidad de marcos conceptuales posibles para analizar los fragmentarios datos arqueológicos, la situación económica de la Palestina herodiana está abierta a diversas interpretaciones, en particular cuando se intenta determinar el nivel de vida de la población. Se han efectuado evaluaciones drásticamente divergentes, habiéndose podido hablar de prosperidad general o de desigualdades y opresión en el primer tercio del siglo I e. c. Aunque estas divergencias son útiles para relativizar el alcance de los resultados obtenidos, se impone la necesidad de introducir algunas matizaciones para superar enfoques caracterizados por una excesiva unilateralidad.

Palestina puede ser tratada como una unidad desde una perspectiva económica solo hasta cierto punto: si bien todos

los territorios habían formado parte del reino de Herodes hasta el
4 a. e. c.,
y la mayor parte de la población era judía, tras la muerte del rey —y en particular después de que Judea (junto con Idumea y Samaria) pasara a estar bajo control directo del Imperio— surgieron distintas circunstancias políticas, que aconsejan la introducción de distinciones geográficas entre Galilea y Judea. Aunque el pago del *tributum soli* (impuesto sobre el producto de la tierra) debió de ser común para Galilea y Judea, en esta última parece haberse añadido a partir del
6 e. c.
un *tributum capitis*, impuesto personal a todo varón entre 14 y 65 años y a toda mujer entre 12 y 65. Como muestran los evangelios sinópticos, en la tercera década del siglo I esta cuestión estaba aún candente **[18]**. La doble tasación en Judea puede haber sido más opresiva que la imposición en Israel en otras épocas.

Por lo demás, hay que admitir que las implicaciones de los datos están abiertas al debate. Por ejemplo, a menudo se afirma que los proyectos de construcción de Herodes el Grande estimularon la economía. Esto puede parecer plausible al lector moderno, pero es discutible que ese fuese su verdadero efecto. Dejando aparte que Herodes empleó considerables recursos en actividades evergéticas fuera de Palestina, los proyectos que llevó a cabo en sus territorios requirieron a menudo de trabajadores extranjeros, por lo que no es claro hasta qué punto la población local se benefició de sus iniciativas. El rey construyó en Jerusalén muchos edificios públicos y fortalezas, y desde luego el Templo —que ocupó a miles de trabajadores durante un largo periodo y entrañó un lucrativo peregrinaje **[19]** —. Además de su ingente actividad edilicia, que implicó otros sectores como las manufacturas y el comercio, Herodes desarrolló áreas improductivas y mejoró los cultivos en el valle del Jordán. Por una parte, todo esto

generó empleo para parte de la población y creó un indiscutible flujo de riqueza en Jerusalén —los peregrinos gastaban dinero en ofrendas, alojamiento y servicios en la ciudad—, con lo cual la existencia de efectos beneficiosos es innegable. Por otra, sin embargo, es probable que solo la minoría que habría desarrollado monopolios e industrias de servicios se aprovechase sustancialmente de la situación. Así pues, el flujo de riqueza podría haber contribuido a incrementar la distribución desigual de los beneficios entre distintos estratos de la población: tras la muerte de Herodes, los judíos enviaron una delegación a Roma para quejarse de que había empobrecido el país **[20]** .

El peligro de inferir determinadas realidades económicas a partir de unos pocos datos (geográficos o arqueológicos) es extensible también a la Galilea regida por Antipas. Así, por ejemplo, sería posible señalar la fertilidad de la región, sobre la que tanto se explaya Josefo, como uno de los factores de una economía próspera. También el hecho de que el tetrarca continuase la actividad edilicia de su padre —creando Tiberíades— y de que en la reconstruida Séforis se hayan encontrado mansiones de aristócratas con pinturas al fresco y suelos de mosaico, podrían aducirse como prueba de bonanza. Ahora bien, ni la fertilidad de Galilea dice nada sobre la eficiencia de la economía ni la existencia de lujosas mansiones un ápice sobre la distribución de la riqueza. Es posible que la construcción de Tiberíades y Séforis fuera acompañada de subidas de impuestos. Otro aspecto que debe quedar abierto es el de la situación relativa de las poblaciones urbanas respecto al campo; el hecho de que, durante la Guerra Judía, Séforis —sede del gobierno, los archivos y el tesoro real— se resistiera a sumarse a la revuelta puede indicar que sus habitantes gozaban de prerrogativas económicas superiores a las de los de la zona rural de Galilea, y que ello les indujera a querer conservar el *statu quo*.

Aunque las consideraciones pueden ser, por tanto, solo de

tipo genérico, hay suficientes indicios de la existencia de profundas disparidades económicas y de una distribución desigual de la riqueza. Como el resto de civilizaciones antiguas, la Judea y la Galilea de época romana pertenecen al tipo de sociedades agrarias preindustriales, que presentan estructuras y procesos similares. En ellas, la mayoría de la población —en torno a un 90 por 100— pertenecía a la clase de los productores, caracterizados por una economía de subsistencia, mientras que solo una exigua minoría formaba parte de las elites privilegiadas urbanas. La explotación estructural típica de este tipo de sociedades estratificadas podía agravarse —algo que sucedía a menudo— en virtud de crisis producidas por desastres naturales (sequía, pestes, terremotos) o sociales (guerra, invasiones), lo que causaba una constante precariedad en la existencia de los productores primarios. Esta situación en la que una mayoría dependía de recursos mínimos se caracterizaba por altas tasas de mortalidad infantil, baja esperanza de vida y la dependencia de favores de las elites, en un sistema de patronazgo o clientelismo **[21]** .

Un aspecto clave del sistema económico era el control, por parte de las elites urbanas, de los recursos y las decisiones sobre la producción, tanto de la agricultura, la pesca y la pequeña industria como de los mercados urbanos **[22]** . El carácter utópico del ideal bíblico de los pequeños propietarios autónomos, según el cual cada israelita gozaría de tranquilidad «bajo su viña y su higuera» (1 Reyes 4,25; Miqueas 4,4), muestra que la concentración de las tierras más fértiles en grandes latifundios en manos de la aristocracia era un proceso completado ya en época helenística. Esto tuvo efectos importantes, pues muchos trabajadores, incapaces de sostener a sus familias por falta de tierras o por poseer parcelas demasiado pequeñas o poco productivas, se convirtieron en jornaleros al servicio de latifundistas, dedicados en especial al cultivo de viña y olivos. Dadas las

exigencias fluctuantes en la mano de obra de estos cultivos, la situación de muchos habría estado caracterizada a menudo por la precariedad y la incertidumbre.

Una situación en la que muchas personas habrían necesitado préstamos para sobrevivir y la aristocracia podía invertir en concederlos significa que el endeudamiento hubo de ser una característica permanente de la estructura económica. Esto se refleja en algunas historias y parábolas de los evangelios, que corresponden plausiblemente a realidades de la primera mitad del siglo I e. c. **[23]**. La institución del *prosbul* —atribuida en la literatura rabínica a Hillel, y operativa ya a mediados del siglo I e. c.— corrobora la existencia de problemas suscitados por el impago de las deudas, pues consistía en permitir a un acreedor cobrar una deuda con el respaldo de los tribunales, incluso después de que se realizase la cancelación universal de deudas al final de cada ciclo de siete años («año sabático»); las razones para una innovación legal de este calibre —que contradecía los preceptos bíblicos relativos al año sabático— parecen haber respondido a los intereses de los estratos más pudientes de la sociedad palestina.

Lo anterior indica que la prosperidad de las aristocracias herodianas y sacerdotales debe de haber sido percibida por algunos estratos de la población como la contrapartida de relaciones sociales de explotación, tanto más cuanto que las dificultades económicas habrán propiciado una progresiva desintegración de las comunidades campesinas. De hecho, la conciencia de las desigualdades y el concomitante resentimiento contribuyen a explicar algunos fenómenos que tuvieron lugar en Judea y Galilea en el siglo I e. c. El eco que Judas el Galileo encontró cuando se opuso al censo y al consiguiente pago del tributo a Roma puede haberse debido no solo a entusiasmo religioso o a sentimiento nacional, sino también al rechazo a pagar un ulterior tributo. Aunque sin recurrir a la oposición violenta, en el año 17 e. c. Judea

solicitó de Tiberio una reducción de impuestos **[24]** . También en Judea, en tiempos del procurador Félix
(52-60
e. c.), algunas bandas saquearon las casas de nobles judíos, matando a sus dueños. Y cuando la guerra estalló en el 66, se desató una campaña contra los ricos, lo que prueba la presencia de factores socioeconómicos **[25]** . En su fase inicial tuvieron lugar otros episodios significativos: Simón bar Giora liberó a los esclavos, muchos de los cuales parecen haber sido deudores reducidos a esclavitud por el impago de sus deudas; además, los rebeldes quemaron los archivos públicos para hacer desaparecer los registros de deudas, lo que muestra una rebelión contra una situación dictada por diferencias de clase **[26]** .

LA MATRIZ RELIGIOSA: UN JUDAÍSMO COMPLEJO

La situación religiosa de la tierra de Israel en la primera mitad del siglo I e. c. fue mucho más polimorfa de lo que muchas obras académicas dejan entrever. La complejidad de la religión judía en los últimos siglos de la época del Segundo Templo se explica mejor a la luz de la crisis tras el intento de colonización cultural bajo Antíoco IV Epífanes y el fracaso de la aristocracia sacerdotal, lo cual fue decisivo en la aparición y el desarrollo de diversas corrientes con interpretaciones diferentes de cómo debía afrontarse la existencia judía. El hecho de que Josefo divida el judaísmo en unas pocas corrientes (fariseos, saduceos, esenios, «Cuarta Filosofía») apunta ya a la articulación diversa de la religión, pero incluso esta clasificación esquematiza y simplifica la realidad. Por una parte, las fuentes ofrecen un panorama más variado: los terapeutas a los que se refiere Filón en *De vita contemplativa*, los profetas oraculares solitarios (como Jesús hijo de Ananías), los carismáticos como Honi «el trazador de círculos» (siglo I
a. e. c.)

y Hanina ben Dosa (siglo I e. c.) **[27]** , o el fenómeno de los profetas populares de inspiración escatológica, como Juan el Bautista, son solo algunos ejemplos de grupos e individuos con su propia idiosincrasia, irreductibles a una fácil esquematización. Hasta tal punto es así, que algunos autores prefieren hablar, en plural, de «judaísmos». Por otra parte, al menos algunas de las corrientes enumeradas poseyeron notable diversidad interna, como muestra por ejemplo la división de los fariseos entre una «casa de Hillel» y una «casa de Shammai». Además, las fuentes disponibles son exiguas, por lo que una parte considerable de la realidad de ese judaísmo permanece desconocida.

Estas reflexiones, por elementales que sean, permiten precaverse contra el uso ideológico del judaísmo, persistente en los estudios sobre la figura de Jesús. Durante mucho tiempo se ha utilizado en la literatura académica la caricaturesca noción de «judaísmo tardío» (*Spätjudentum*), con el objeto de designar un tipo de religión supuestamente caracterizado por el legalismo y la obsesión por las formas externas. Una vez se ha demostrado el carácter insostenible e ideológicamente condicionado de esta noción —diseñada en medios cristianos como una forma sofisticada de denigrar el judaísmo y justificar la imagen de Jesús como el debelador de una religión inferior—, se ha adoptado el procedimiento consistente en ofrecer una imagen monolítica y simplificada del judaísmo del siglo I e. c. mediante el uso acrítico de Josefo: si esa religión es reductible a unas pocas corrientes y puede postularse que Jesús no perteneció a ninguna de ellas, el carácter idiosincrásico de este quedaría asegurado.

La atención a la multiplicidad de formas del judaísmo no supone incurrir en una atomización incapaz de apreciar las áreas de confluencia y los elementos comunes. Si bien no puede descartarse la existencia de diferencias dictadas por tradiciones debidas a localizaciones geográficas (Diáspora, Galilea, Judea, etc.), casi todos los judíos compartían

porciones considerables de su herencia religiosa, como la idea de que ciertos aspectos del culto a Dios debían realizarse preferiblemente en el Templo de Jerusalén y que la correcta ejecución del culto era central para el bienestar de la nación **[28]** , el pago del medio shekel para el mantenimiento de los sacrificios o la creencia de que la Torá encarnaba la voluntad divina. Además, al ser la religión una forma de vida, los judíos compartían aspectos básicos de praxis, como la circuncisión, los preceptos alimentarios o la observancia del sábado **[29]** .

La continuidad básica entre las creencias y prácticas religiosas diarias en Palestina es asimismo perceptible en varios elementos de la cultura material. Uno de ellos es el uso de recipientes de piedra, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo I
a. e. c.,
tanto en Jerusalén como en el resto de Judea y en Galilea **[30]** . El uso de tales artefactos parece haber estado dictado por consideraciones religiosas: como en la doctrina rabínica, tales recipientes —a diferencia de otros materiales porosos— no estaban expuestos a la impureza ritual. Otro es la difusión de los baños rituales (
miqva'ot
), utilizados para cancelar la impureza causada por factores tan diversos como la menstruación, flujos genitales, nacimiento o contacto con cadáveres, tanto en Judea como en Galilea **[31]** . Junto con la casi paralela difusión de sinagogas y otros cambios en la cultura material —uso predominante de cerámica local, aparición de un nuevo tipo de lámpara de aceite, etc.—, puede deducirse que en esta época se produjo una preocupación extendida por observar ciertas leyes de pureza de forma específica, y de forma similar en Judea y Galilea. Esto testimonia la conciencia de una identidad religiosa común en la que creencias y prácticas básicas eran compartidas. Solo algunos grupos, como los samaritanos y la

comunidad de Qumrán, muestran una fisonomía diferente.

Este interés por la observancia, mostrado por el registro arqueológico, podría explicarse a la luz del movimiento fariseo, pues —junto con los escribas— los fariseos parecen haber querido hacer extensiva a todo Israel la preocupación por la pureza y la obediencia a la Ley, y diversas fuentes testimonian su considerable influencia en la población en general **[32]** . Que los fariseos eran considerados —también en Galilea— un grupo religiosa y socialmente influyente se deriva asimismo de noticias sobre el envío de delegaciones de Jerusalén a esa región con encargos significativos **[33]** . Esto indica que, a pesar de que los fariseos son enumerados como una corriente más del judaísmo, la legitimidad de su posición parece haber sido aceptada por amplias capas de la población, de tal modo que el fariseísmo podría considerarse hasta cierto punto como el judaísmo normativo —no porque todo el mundo viviese según el conjunto de prescripciones (*halakot*) fariseas, sino porque era reconocido por la mayoría como la interpretación más legítima de la voluntad divina **[34]** —; de hecho, no es posible considerarlo como una secta, al estilo de la comunidad de Qumrán o de ciertos conventículos *stricto sensu* apocalípticos, pues no se requerían condiciones exclusivas para entrar en el grupo **[35]** . Si la interpretación de la cultura material como dependiente de la *halaká* farisea es correcta, esto lo corroboraría, pues los recipientes de piedra se han encontrado en casas de diversos estratos socioeconómicos.

Aunque las esperanzas mesiánicas en el siglo I e. c. no eran en absoluto uniformes —pues hay concepciones de mesías proféticos, sacerdotales y celestiales—, la del rey ungido que derrocaría a los enemigos, restablecería las doce tribus, y restauraría el reino y la paz a Israel, parece haber sido una expectativa extendida **[36]** , impulsada por un sentimiento nacionalista como reacción tanto a la realeza asmonea como a la conquista romana. La esperanza en la futura restauración de Israel se reflejó en el periodo romano en varias obras, como

el oráculo profético del capítulo 10 de *Asunción* (o *Testamento*) *de Moisés* —quizá de finales del siglo I
a. e. c.
o principios del siglo I
e. c.—
o en *Salmos de Salomón* 17, probablemente de época herodiana. En esta última obra se ruega a Dios que suscite un «rey, hijo de David» para reinar sobre Israel, destruir al enemigo «pagano», congregar al pueblo y purificar Jerusalén. En efecto, la creencia judía en que solo Dios es rey o la predicación de un «reino de Dios» no niegan la necesidad de un representante terreno para su reino. Además, los límites entre la expectativa en una salvación obtenida mediante una intervención divina que destruiría las fuerzas hostiles mediante la palabra de una figura regiomesiánica y una conseguida a través de la fuerza militar parecen haber sido fluidos.

Un factor que contribuye a explicar la proliferación de reivindicaciones proféticas y mesiánicas entre el siglo I
a. e. c.
y el I e. c. es el descrédito en el que, en no pocos círculos judíos, había caído el sumo sacerdocio, una institución teóricamente vitalicia y de importancia crucial en el gobierno durante siglos, cuyos miembros habían sido elegidos de entre la familia de los Oníadas, y más tarde de la asmonea. Aunque a partir del 6 e. c. esta institución adquirió ciertas competencias, su prestigio se había visto mermado, entre otras razones porque su nombramiento en tiempos de Herodes había estado al albur del rey **[37]** , y más tarde dependería del gobernador romano. Una prueba visible de esa pérdida de autonomía y dignidad del cargo fue el hecho de que las vestiduras del sumo sacerdote se guardasen desde tiempos de Herodes en la Torre Antonia, y —como escribe Josefo— después de la muerte del rey estuvieron controladas por los romanos **[38]** . El cuestionamiento de la autoridad judía

tradicional —al que no es ajeno el colaboracionismo del sumo sacerdocio con el régimen herodiano, y por tanto indirectamente con Roma— contribuye a explicar la irrupción de una nueva concepción de la teocracia en la que esta no se identificaba ya con una hierocracia y por tanto no dependía de la mediación de la tradicional jerarquía sacerdotal. No parece casual que la narración de Josefo sobre la Cuarta Filosofía oponga de modo implícito a Judas el Galileo al sumo sacerdote Joazar, al señalar que este fue quien persuadió a la mayoría de los judíos a someterse al censo romano, y por tanto al pago del tributo **[39]**.

La complejidad del panorama religioso en el siglo I e. c. se muestra ulteriormente a la luz de varios factores. Por un lado, la helenización acontecida durante varios siglos no solo en la Diáspora sino también en Eretz Israel muestra el carácter insostenible de la habitual dicotomía «judaísmo palestino» versus «judaísmo helenístico» **[40]**. Por otro, tanto en las ciudades no judías como en la propia Palestina la romanización había dejado su impronta, y los cultos grecorromanos eran conocidos. Josefo afirma que las prácticas e instituciones extranjeras (*xenikà epitēdeúmata*), contrarias a la Ley judía, habían sido introducidas ya por Herodes, y entre ellas se refiere a acciones en conexión con el culto imperial, todo lo cual constituía una violación de las costumbres propias (*tò katalúesthai tà pátria*) **[41]**. Esto formaba parte del panorama en el primer tercio del siglo I e. c., a pesar de que Antipas parece haberse esforzado en no ofender los sentimientos religiosos de su pueblo **[42]**. A diferencia de lo que había hecho su padre, el tetrarca no edificó templos dedicados al emperador ni a los dioses, y las monedas que hizo acuñar no presentan imágenes del emperador o de los dioses, sino solo motivos vegetales como cañas, palmas, laureles o dátiles **[43]**. Aun así, ciertas decisiones del prorromano Antipas no pudieron evitar la controversia: el emplazamiento elegido para Tiberíades contravenía preceptos

religiosos, pues se trataba de un antiguo cementerio; además, cuando décadas más tarde estalló la Guerra Judía, algunos quemaron su palacio en esta ciudad, que estaba decorado con imágenes **[44]** .

EL ESCENARIO LINGÜÍSTICO Y CULTURAL

La influencia helenística y romana explica la complejidad de la situación lingüística de Eretz Israel, expuesta ya con anterioridad a múltiples lenguas como resultado de su anexión por diversos imperios, así como por el hecho de ser zona de tránsito para el comercio en todo el Creciente Fértil. En época del principado seguía siendo característica la intersección de lenguas culturales y administrativas con las vernáculas. Los romanos reservaron el latín para las comunicaciones internas y utilizaron la *lingua franca*, el griego, en la parte oriental del Imperio. Aunque en la zona se hablaba también el fenicio, las principales lenguas eran tres: el arameo palestinense como vehículo cotidiano de la población judía —si bien de manera minoritaria estaba también presente el vecino dialecto nabateo—, el griego como la lengua administrativa y el hebreo como la lengua de la Torá.

Una nítida compartimentación lingüística entraña, de todos modos, una simplificación insostenible **[45]** . Esto es ya visible en el caso del griego, cuyo uso no estaba reservado simplemente al ámbito administrativo. En el periodo helenístico los judíos compusieron obras de carácter religioso y tradujeron las Escrituras a esta lengua (Septuaginta). Igualmente relevante es la existencia de numerosas inscripciones en griego, no solo en las áreas costeras donde había ciudades helenísticas, sino también en la Baja Galilea y en Jerusalén **[46]** . Aun así, es difícil determinar el alcance del conocimiento y uso del griego entre la población judía en Palestina, aparte de entre quienes estaban relacionados con la administración. Por ejemplo, no es claro si el porcentaje de

griego de las inscripciones funerarias constituye una muestra representativa de la sociedad judía o solo de las clases medias y altas, que son las que podrían permitirse el coste de epitafios y tumbas; además, podría ser solo un reflejo del rango del griego como el idioma de mayor prestigio, más que una indicación sobre la lengua hablada, pues la elección del lenguaje epigráfico suele estar gobernada por factores políticos y de estatus **[47]** .

La creencia de que la alfabetización estaba extendida en el judaísmo palestino de época helenística y romana, apoyada en un sistema organizado y universal de educación primaria, ha imperado durante mucho tiempo a partir de estudios efectuados a principios del siglo XX. Sin embargo, esta visión ha sido notablemente alterada por análisis que han puesto de manifiesto su carácter apologético y la ingenuidad con la que se han leído algunas noticias proporcionadas por Josefo, Filón y la literatura rabínica, que parecen reflejar una situación ideal **[48]** . La necesidad de entender la situación cultural del judaísmo en el contexto grecorromano ha cambiado sensiblemente la perspectiva, ya al poner de relieve que en el mundo antiguo el porcentaje de población alfabetizada era muy bajo, incluso en núcleos urbanos considerados paradigmas de civilización: en la Atenas del periodo clásico ese porcentaje debe de haber oscilado entre un 5 y un 10 por 100. La educación elemental no estaba organizada por las ciudades o los estados, ni había una red pública de escuelas primarias, pues las autoridades estaban interesadas en la educación solo para los estratos superiores de la sociedad.

A menudo se ha pretendido que el porcentaje de gente alfabetizada debe de haber sido más alto en el judaísmo, dada la alta consideración de las Escrituras en una religión del Libro. Sin embargo, esto implica confundir textualidad con alfabetización: es posible estar alfabetizado y no usar textos, y usar textos sin poseer una genuina alfabetización. En la Palestina romana del siglo I e. c., eminentemente rural,

únicamente un número exiguo de personas habría podido permitirse dar una educación a sus hijos. Además, en contraste con la sociedad grecorromana, donde niños y niñas podían recibir una educación común, nada indica que las niñas judías acudiesen a las escuelas, lo que refuta ya la supuesta universalidad de la educación. La falta de referencias a escuelas elementales en la Biblia hebrea, el Nuevo Testamento y el resto de la literatura judía del Segundo Templo sugiere que antes del periodo rabínico la educación primaria fue resultado de iniciativas privadas de los progenitores, y solo aquellos que hubieran dispuesto de recursos la habrían promovido; para el resto, tal actividad habría supuesto un derroche. Solo entre un 3 y un 5 por 100 de la población estaría alfabetizado, con lo que un factor principal del paisaje cultural era un extendido analfabetismo **[49]** .

En realidad, los judíos no necesitaban estar alfabetizados para expresar su devoción y cumplir los mandamientos de la Torá. La tarea de escribir la *mezuzá* o los *tefilim* solía ser desempeñada por escribas. En los libros bíblicos, incluso de personas de las que se esperaría que supieran leer y escribir se dice que cuentan con la ayuda de escribas para tales cometidos **[50]** . Los rollos de las Escrituras eran objetos admirados, pero solo en la Antigüedad Tardía parece haber tenido lugar la educación por parte de los rabinos, coincidiendo con la emergencia de las sinagogas como centros formativos de la comunidad judía.

De hecho, el conocimiento de la escritura era aún más raro que el de la lectura. La cultura se transmitía en su mayor parte de manera oral. Los rollos y su copia eran muy caros, y su transporte engorroso. La escritura no se necesitaba ni se usaba para la mayor parte de intercambios y transacciones; y aunque todo varón adulto judío era invitado a leer la Torá en la sinagoga, solo unos pocos individuos habrían tenido la capacidad de efectuar esta tarea. Por lo demás, era necesario

conocer los textos de antemano para poder leerlos, pues estaban en escritura continua y sin puntuación. Por supuesto, la escritura se utilizaba para objetivos muy diversos en la elaboración de documentos privados y públicos (compraventa, contratos matrimoniales, inscripciones sobre cerámica o funerarias, cartas, etc.), pero su uso estaba circunscrito a ciertos estratos sociales. Como en la sociedad grecorromana, el conocimiento de la escritura en sus niveles más avanzados solía ser patrimonio de los miembros educados de los estratos favorecidos y la elite intelectual.

Además, el amplio espectro de posibilidades en la alfabetización cuestiona la dicotomía tajante entre alfabetizado y analfabeto. Es posible ser semiilustrado, en el sentido de poder escribir (o leer) solo fórmulas sencillas o con lentitud, es decir, poseer solo estadios incipientes de una educación, o incluso ser capaz únicamente de escribir el propio nombre para estamparlo como firma. Es probable que las habilidades de la mayor parte de la población no sobrepasara este nivel. Y el carácter multilingüe de Palestina implica que los judíos del siglo I pudieron tener diferentes niveles de instrucción en lenguas distintas.

El colectivo que usaba la escritura de forma profesional era el de los escribas. Estos podían formar parte de la burocracia como responsables de la documentación civil necesaria en la administración del gobierno y de los bienes de familias ricas, o bien ser eruditos en los textos sagrados e intérpretes autorizados de la Ley. En la medida en que habían recibido una extensa educación y eran expertos en los textos constitutivos de la identidad comunitaria, considerados a su vez provenientes de la divinidad, gozaban de un gran prestigio social **[51]** .

Por supuesto, los judíos sin una educación formal no estaban del todo privados de cierto conocimiento de las Escrituras, que podrían adquirir mediante las lecturas efectuadas en el Templo durante las festividades, y sobre todo

escuchando la lectura de la Ley en la sinagoga. Sin embargo, el conocimiento obtenido de este modo no era comparable ni podía suplir en modo alguno al derivado de un estudio sistemático. Había, por tanto, un abismo en conocimiento y en autoridad entre quienes conocían la escritura de modo superficial y los escribas profesionales, cuya capacitación les permitía manejar con soltura las Escrituras.

Por lo que respecta a la presencia de la cultura grecorromana, no fue consistentemente uniforme, pues su intensidad depende de los tiempos, lugares y estratos sociales. Por ejemplo, los hallazgos arqueológicos —en la arquitectura monumental, epigrafía y numismática— indican que la romanización se produjo de forma mucho más acusada a partir del siglo II e. c. que con anterioridad. Además, aunque la arquitectura urbana grecorromana formaba parte del paisaje físico y cultural de la región, no estaba uniformemente distribuida por toda ella: el grado de helenización fue mayor en las ciudades que en zonas rurales, y más en Judea que en Galilea —aunque sería un error ver esta como una isla de cultura semítica intacta en medio de un mar de helenismo.

Por lo demás, el conocimiento de deidades, mitos y rituales helenísticos habría sido vehiculado a través de diversos medios, incluso en Galilea. Algunas de las ciudades no judías, como Escitópolis e Hippos, no estaban distantes, lo que significa que muchos galileos se hallarían bajo su probable radio de influencia. Y la circulación de moneda acuñada fuera de Galilea habría expuesto a la población a imágenes de deidades y semidioses, tanto griegos como locales **[52]** .

V. LA ESCENA DEL GÓLGOTA: JESÚS ENTRE INSURGENTES

Determinar la identidad de una persona supone a menudo una búsqueda de sus orígenes. No obstante, al igual que de la mayor parte de sujetos del mundo antiguo, de Jesús se ignora casi todo lo relativo al nacimiento, infancia y juventud. Los «evangelios de la infancia» de Mateo y Lucas apenas son otra cosa que piadosa leyenda **[1]**. Los análisis de las fuentes arrojan datos magros: su nacimiento oscila entre el 8 y el 4 a. e. c. (fecha de la muerte de Herodes el Grande); el nombre de sus padres, Maryam y Yosef; su lugar de procedencia parece haber sido la pequeña localidad de Nazaret en la Baja Galilea; su lengua fue probablemente el arameo; su nombre, del hebreo *Yeshú* o *Yeshúa*, es una forma abreviada de *Yehoshúa* (Josué) y era muy común en el siglo I; perteneció a una familia numerosa —las fuentes mencionan a sus hermanas y hermanos, estos últimos por el nombre **[2]**—; parece haber sido un artesano (*téktōn*); es poco probable que estuviera alfabetizado.

La escasa información y el carácter especulativo de lo relacionado con los orígenes de Jesús inducen a comenzar por otra parte. La búsqueda de un punto arquimédico que pueda constituir un fundamento suficientemente sólido de una reconstrucción conduce a la noticia que, según el consenso académico, posee mayor credibilidad: la crucifixión de Jesús en Jerusalén por orden del prefecto romano Poncio Pilato *ca.* 30 e. c., atestiguada por Tácito, Josefo y los evangelios **[3]**. Aunque el hecho de que tal información aparezca en los

relatos de la pasión exige examinar previamente los —a menudo descuidados— problemas de historicidad de estas secciones de los evangelios, tomar como punto de partida el dato de la crucifixión puede, como se verá, resultar en extremo iluminador.

LAS INVEROSIMILITUDES DE LOS RELATOS DE LA CRUCIFIXIÓN

Los relatos evangélicos de la pasión están repletos de incongruencias de todo signo, algo señalado ya por algunos autores en la Antigüedad. La inverosimilitud no se limita a los pasajes referidos a aspectos sobrenaturales y milagrosos, sino que afecta a lo que parecen descripciones de hechos. En este epígrafe se analizarán únicamente los problemas que presentan los relatos de la crucifixión.

Como es sabido, los evangelios atribuyen la responsabilidad moral de la muerte de Jesús a *hoi'Ioudaîoi*, sea en el sentido genérico de «los judíos», sea en el de «los habitantes de Judea» —y, en particular, las autoridades de Jerusalén—. Otros textos, sin embargo, van más allá y dan a entender que son los propios judíos, no los romanos, quienes ejecutaron a Jesús. Así, en la Primera Carta a los Tesalonicenses, se afirma que «los judíos mataron (*apokteinō*) al Señor Jesús» **[4]**. También en el *Evangelio de Pedro* son judíos quienes lo crucifican. Esta aseveración tiene un correlato narrativo en los evangelios canonizados. En efecto, mientras que Marcos 15,15 y Mateo 27,26 afirman que Pilato «entregó a Jesús, habiéndolo hecho flagelar, para que fuera crucificado», y a continuación son los soldados (tropas auxiliares al servicio de Roma) quienes se encargan de él, la redacción de Lucas y de Juan crea la impresión de que son los judíos los ejecutores materiales del suplicio:

Entonces, pues, se lo entregó (*parédōken*) a ellos (*autoîs*) para que fuera crucificado. Tomaron, pues, a Jesús y […] lo crucificaron, y con él a otros dos **[5]** .

Los únicos sustantivos que en los versículos previos sirven como antecedentes al pronombre personal «ellos» son «los judíos (
hoi'Ioudaîoi
)» (vv. 12.14) o «los sumos sacerdotes (*hoi archiereîs*)» (v. 15). Por tanto, si bien de la narración siguiente puede inferirse que quienes llevan a cabo la crucifixión son soldados romanos, este pasaje da a entender que quienes la ejecutan son «los judíos» o «los sumos sacerdotes». Esto contribuye a explicar que algunos estudiosos cristianos hayan llegado a afirmar que Jesús fue crucificado por los judíos **[6]** .

Otro dato que hace enarcar las cejas al historiador son las designaciones de los compañeros de suplicio de Jesús en los Sinópticos. Marcos y Mateo afirman que «con él crucificaron a dos bandidos (*lēstaí*), uno a su derecha y otro a su izquierda». Por su parte, Lucas se refiere a ellos como *kakoûrgoí* («malhechores») **[7]** . La impresión vehiculada por los evangelios es que esos hombres eran criminales. Ahora bien, no hay constancia de que en la Judea sometida al dominio romano la crucifixión se aplicase a delincuentes comunes, sino solo a insurgentes. Así pues, la escena evangélica no resulta persuasiva.

Un episodio aún más inconcebible es aquel en el que Jesús se ve ultrajado en la cruz no solo por transeúntes, sino también por «los sumos sacerdotes, junto con los escribas» **[8]** . La aparición de viandantes que se mofan de un crucificado no es inverosímil, si bien la combinación de los motivos de la burla, mover la cabeza y la referencia a «salvarse a sí mismo» evoca poderosamente los Salmos 21,8-9LXX y 108,25LXX, por lo cual —en particular si se atiende a varias coincidencias lingüísticas— podría haberse

construido a partir de estos textos de la Septuaginta. Además, el retrato de los sumos sacerdotes y escribas saliendo de la ciudad y plantándose públicamente delante de una cruz para burlarse sin piedad de un correligionario víctima de Roma carece de verosimilitud. La escena dibuja a las autoridades como sujetos de ilimitada maldad, pero su misma sordidez traiciona ya su sentido polémico: su credibilidad como descripción histórica es, con toda probabilidad, nula **[9]** .

La inverosimilitud se prosigue en el hecho de que Marcos, seguido por Mateo, afirma que «también los que habían sido crucificados con él le ultrajaban». Los evangelios no aportan razón alguna para tal comportamiento, que ellos mismos hacen tanto más improbable cuanto que suponen que esos sujetos no conocían previamente a Jesús, por lo cual no se entiende qué podrían tener contra él. De hecho, Lucas contradice parcialmente esa información al afirmar que solo uno de los crucificados insultó a Jesús, mientras que otro lo defiende **[10]** . La contradicción es tan flagrante que requirió de armonizaciones en la época patrística: en su comentario a Mateo, por ejemplo, Jerónimo intentó evitarla afirmando que los dos hombres comenzaron injuriando a Jesús, pero que más tarde uno se «convirtió».

Una noticia que desafía ulteriormente la plausibilidad histórica es la referida a un centurión que exclama ante la cruz: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (Mc 15,39). Esta declaración equivale a una suerte de confesión de la filiación divina de Jesús —en boca de un gentil—, al igual que se hace en otros pasajes claves del evangelio **[11]** . Independientemente de si la intención del autor fue que el predicado nominal tuviese un sentido definido («el hijo de Dios») o indefinido, la imagen de un centurión romano que se extasía ante un judío crucificado pertenece a la esfera de la fantasía piadosa **[12]** .

El análisis muestra que incluso los breves relatos de la crucifixión del Gólgota abundan en noticias carentes de

credibilidad. Casi cualquier cosa de las que se afirman en ellos, más allá del hecho bruto de que algunos hombres son ejecutados en sendas cruces por soldados al servicio de Roma, despierta sospechas. Algunas —como las referencias a las tinieblas que cubren la tierra durante la crucifixión o el velo del santuario que se rasga a la muerte de Jesús **[13]** — forman parte del material legendario típico, usado para describir el destino de personajes admirados, mientras que otras, aun siendo exhibidas como sucesos efectivamente acontecidos, resultan intrínsecamente inverosímiles.

Los problemas de credibilidad de esos relatos no acaban ahí, pues muchos de sus elementos presentan indicios de haber sido creados a partir del texto de las Escrituras judías. Ello es visible ya en un detalle que aparece al comienzo mismo de la escena. Inmediatamente después de mencionar que Jesús es crucificado, Marcos afirma que los soldados se reparten sus vestiduras, echando suerte sobre ellas **[14]** . La noticia parece a primera vista verosímil, pues nada resulta menos sospechoso que el despojamiento de las pertenencias de un reo a muerte. No obstante, la lectura del Salmo 22 hace variar esta opinión. En esta composición, un justo perseguido se dirige a Dios, describiendo su penosa situación a manos de malvados que se reparten sus vestiduras y sortean su túnica. La lectura del resto de la escena muestra abundantes ecos del Salmo 22 y de otros, lo que se aprecia con mayor claridad cuando se compara el texto de los evangelios con la Septuaginta. A continuación se ofrecen en paralelo ejemplos del Evangelio de Marcos, cuya principal variación consiste en convertir la primera persona de los salmos en tercera, para adecuarlo al modo narrativo:

Mc 15,24: «Y se reparten sus vestiduras, echando suertes sobre ellas, para decidir qué tocaba a cada uno».

Sal 22,19 (21,19LXX): «Repartieron mis vestidos entre ellos y sobre mi túnica echaron suertes».

Mc 15,29: «Y los que por allí pasaban le ultrajaban moviendo sus cabezas y diciendo […]».
Sal 22,8 (21,8LXX): «Todos los que me miran se mofaron de mí, hablaron con los labios, movieron la cabeza».

Mc 15,34: «Clamó Jesús con gran voz […] “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (*Ho theós mou, ho theós mou, eis tí enkatélipés me*)».
Sal 22,2 (21,2LXX): «Dios, mi Dios, atiéndeme: ¿por qué me has abandonado? (*Ho theòs, ho theós mou* […] *hína tí enkatélipés me*)».

Mc 15,36: «Corriendo uno y empapando en vinagre una esponja, sujetándola a una caña, le daba de beber».
Sal 69,22 (68,22LXX): «Y me han dado hiel como alimento, y para mi sed me han dado a beber vinagre».

Estos paralelos verbales de las narraciones de la pasión con los salmos, a pesar de que a menudo son literales, no se presentan como citas de otro texto, sino que forman parte constitutiva de la exposición de Marcos. Tal profusa densidad de referencias a la Septuaginta ha llevado a plantear incluso si el relato evangélico no habrá sido creado en su totalidad a partir de esa traducción griega. En tal sentido, se ha llegado a afirmar que los relatos de la pasión no son «historia recordada», sino más bien «profecía historizada», es decir, creación de historia ficticia a partir de las Escrituras judías **[15]** . En esta hipótesis, el texto de los salmos, lejos de ser solo una ilustración de los hechos narrados, habría generado el relato evangélico.

Las incongruencias señaladas no solo hacen histórica y psicológicamente ininteligible la escena de la crucifixión **[16]** , sino que la conjunción de elementos inverosímiles y paralelos bíblicos impide considerar fiables los relatos tal como están narrados en los evangelios. Hasta tal punto es así que solo

parece posible adoptar dos posiciones genuinamente críticas frente a ellos: una es juzgarlos como puras creaciones de la fantasía y negar toda posibilidad de usarlos como fuentes, mientras que la otra consiste en ver los relatos como el resultado de una imaginativa alteración de la tradición.

La primera posición estaría justificada si la alternativa entre «historia recordada» y «profecía historizada» fuese excluyente; o, dicho de otra forma, si pudiera demostrarse que los relatos se reducen en su totalidad a material ficticio. Ahora bien, la disyuntiva es innecesariamente simplista. No es preciso decantarse de forma genérica entre suceso acontecido y ficción, para empezar porque los textos bíblicos que supuestamente habrían servido para crear *ex novo* el relato evangélico pueden elucidar muchos de sus elementos, pero no todos. La explicación más sencilla y verosímil de los testimonios disponibles es que una tradición generó una reflexión mediante modelos de la Escritura que a su vez influenciaron el modo en que se formularon los materiales tradicionales; pero este paradigma explicativo implica que no todo en los relatos es reductible a una pura creación literaria **[17]** . Esto encamina los pasos del historiador hacia la segunda opción, la cual, a su vez, induce a reconstruir una historia subyacente distinta a la narrada por los autores de los evangelios, a partir de material que no esté supeditado a los intereses de los evangelistas o de sus fuentes.

EL NÚCLEO HISTÓRICO: UNA CRUCIFIXIÓN COLECTIVA

El carácter inverosímil de gran parte de los relatos de la crucifixión obliga a extremar las precauciones a la hora de tomar alguna de sus noticias como punto de partida de una investigación histórica. No obstante, el núcleo que parece ofrecer mayores garantías de historicidad es precisamente la crucifixión de Jesús a manos de soldados al servicio de Roma (tanto más cuanto que se enmarca en una ejecución grupal). A

diferencia de lo que ocurre con muchos detalles de los relatos, del hecho bruto de la crucifixión no hay buenas razones para dudar, también porque no parece reductible a un modelo literario contenido en las Escrituras. La noticia es considerada como un dato incontrovertible por todos los especialistas con excepción de los representantes del mitismo, pero aun así el decurso argumentativo que el presente libro se propone llevar a cabo no puede limitarse a dar nada por supuesto. A continuación se expondrán las razones que fundamentan la opinión mayoritaria, que tiene todos los visos de ser correcta.

De entrada, la presencia del dato en diversas fuentes independientes apunta —aplicando el índice de atestiguación múltiple— a su historicidad. La mención de la crucifixión se halla en las cartas auténticas de Pablo **[18]**, en Marcos, en Flavio Josefo y en Tácito, y se refleja en el grafito de Alexámeno del Palatino **[19]**. Aunque otras obras antiguas podrían depender de escritos cristianos previos y por tanto su valor como testimonios independientes sería nulo **[20]**, el hecho de que tengamos varias fuentes y de que entre ellas haya algunas no cristianas aumenta la probabilidad de que no sean derivables en su totalidad de una sola. De todos los acontecimientos relacionados con la vida de Jesús, el de su crucifixión presenta el mayor número de testimonios.

Otro motivo es la aplicabilidad del índice de dificultad. Incluso si en un ambiente nacionalista judío la crucifixión habría sido un admirable signo de martirio, dada la rápida evolución ideológica experimentada por el movimiento de Jesús, el potencial título de gloria se habría transformado muy pronto en un baldón. Hay varios sentidos en los que el dato de la crucifixión habría representado una fuente potencial de vergüenza o embarazo. El primero tiene que ver con el hecho de que la primitiva proclamación cristiana consideró a Jesús el mesías de Israel; y aunque las expectativas mesiánicas eran variadas, parecen haberse referido siempre a un sujeto vivo, no muerto **[21]**. El segundo surge de una visión particular de

la crucifixión en el judaísmo del Segundo Templo: en Dt 21,22-23 se afirma que «alguien colgado en un árbol está bajo la maldición de Dios», un pasaje que en varias fuentes fue interpretado como una referencia a la crucifixión **[22]**. Un tercer sentido tiene que ver con la consideración de esta pena en el ámbito más amplio del mundo mediterráneo antiguo. Por una parte, la crucifixión en el Imperio romano era habitualmente aplicada a esclavos y *humiliores (servile supplicium)*, con lo cual comportaba un estigma social de deshonor y degradación **[23]**. Por otra, en el ámbito provincial, y por tanto en Judea, fue aplicada a los *peregrini* —es decir, a quienes no eran ciudadanos romanos— en el caso de los crímenes más graves, y en particular los cometidos contra la seguridad del pueblo romano: deserción frente al enemigo, alta traición e incitación a la revuelta **[24]**, por lo cual la asociación entre crucifixión e insurgencia era muy clara en la época en la que el epistolario paulino y el Evangelio de Marcos fueron redactados. En tales circunstancias, es en extremo improbable que los cristianos inventasen el dato.

Una razón ulterior aboga a favor de su historicidad. Los evangelios no dicen que Jesús fue ejecutado solo, sino que todos afirman que fue crucificado junto con otros hombres **[25]**. A esto podría objetarse —como han pretendido algunos estudiosos— que estas noticias son un reflejo de Isaías 53,12 («fue contado entre los inicuos») o del Salmo 22,17 («una banda de malvados me ha rodeado»). Sin embargo, aunque ciertamente los evangelistas interpretaron la crucifixión de Jesús entre otros hombres como una indignidad sufrida por su exaltado héroe, las propuestas de derivar la noticia de textos de las Escrituras no resultan convincentes, ya incluso por razones de vocabulario: los términos *ánomoi* («inicuos», «sin ley») usado en Isaías 53 y *ponēreuómenoi* («malvados») en el Salmo 22 —desde luego, en la versión de la Septuaginta— no son utilizados por los evangelistas en este

contexto [26] . Así pues, es muy improbable que la escena de la crucifixión colectiva fuese inventada. Por una parte, siendo la crucifixión la condena contemplada para casos de insurgencia, era un tipo de castigo que acostumbraba a aplicarse a un grupo; cabe aplicar aquí el índice de plausibilidad contextual, pues la práctica totalidad de las crucifixiones de las que se tienen noticias en esta región del Imperio (las ordenadas por Quintilio Varo y los gobernadores de Judea) fueron —como la del Gólgota— ejecuciones colectivas. Por otra, una escena de grupo contradice la tendencia de la tradición a singularizar a Jesús, quien es presentado por las fuentes cristianas como un sujeto del todo especial y cuya muerte tuvo un significado salvífico [27] . La noticia de que otros hombres sufrieron la crucifixión junto con él no habría sido, pues, probablemente incluida en los evangelios si no hubiera estado firmemente asentada en la memoria. A su vez, la razón de que lo estuviera se habrá debido también al carácter público del suplicio, concebido como espectáculo disuasorio y destinado a gozar de máxima visibilidad.

Los argumentos expuestos abogan, de forma convergente, por considerar históricamente fiables las noticias sobre la crucifixión. Ahora bien, el dato apunta ya a la existencia de un grave conflicto entre Jesús y el Imperio. Resulta elocuente que incluso en fuentes que buscan desplazar la responsabilidad hacia las autoridades judías la decisión de la crucifixión se atribuya al prefecto romano, y que quienes ejecutan la sentencia sean soldados al servicio de Roma [28] . Además, que la información más segura sobre Jesús lo ponga en relación con otros sujetos que sufrieron su mismo castigo, y en un grupo unificado, posee una enorme importancia, pues la ejecución colectiva desmiente ya la versión evangélica sobre la supuesta reluctancia de Pilato a condenar a Jesús; tan poco reacio fue el prefecto romano a aceptar la culpabilidad del galileo que lo ejecutó junto a otros reos [29] . Los evangelios

hablan de la ejecución de tres hombres, aunque no es posible estar seguros del número real; si el número tres resulta sospechoso de esquematismo, no puede descartarse que fuesen más [30] .

Aun proporcionando la noticia del carácter colectivo de la crucifixión, los evangelios convierten a Jesús en el único foco de atención, minimizando lo relativo a los otros hombres y convirtiéndolos, por así decirlo, solo en parte del mobiliario de la escena [31] . Esta singularización de Jesús se prosigue hasta hoy en la literatura al uso, como si los otros hombres carecieran de interés. Sin embargo, una aproximación que aspire a entender lo ocurrido en el Gólgota no puede aislar arbitrariamente algún sujeto o dato, y debe explicar el acontecimiento en su conjunto, so pena de incurrir en una crasa distorsión de la historia. Que la significación de los otros crucificados haya sido minimizada obliga al lector reflexivo, en el mismo momento en que halla un punto de anclaje seguro para la investigación, a volver a extremar de inmediato las cautelas críticas.

LA IDENTIDAD DE LOS *LĒSTAÍ*

A pesar de que los evangelios apenas contienen información sobre los otros crucificados, hay algunos indicios valiosos sobre su identidad. El principal es el hecho de que Marcos y Mateo se refieren a ellos como *lēstaí* [32] . El substantivo *lēstés* significa «bandido» o «bandolero», aunque puede designar asimismo al «mercenario»; se refiere, pues, a diferencia de «ladrón» (*kléptēs*), a quien se apodera de lo ajeno mediante violencia [33] . Ahora bien, la connotación negativa del término hizo que fuera empleado despectivamente para designar a adversarios políticos e insurgentes. Sería prematuro, por tanto, asumir que los crucificados fueron criminales comunes, pues hay razones poderosas para creer que esta caracterización no es fiable y tiene aquí un sentido

polémico. Como se ha señalado, la crucifixión en el ámbito provincial del Imperio romano fue una pena reservada a delitos de sedición y *laesa maiestas*, y durante el periodo de control romano al menos hasta la Guerra Judía
(66-74
e. c.), los testimonios disponibles indican que la crucifixión en Judea se aplicó a rebeldes políticos y sus secuaces **[34]**. Ello permite dudar de que en los relatos de la pasión el término *lēstaí* tenga un sentido descriptivo, y sugiere más bien que se refiere a insurgentes.

Además, según el derecho romano, los súbditos rebeldes no eran «enemigos» (*hostes*), sino comunes bandidos (*latrones*, el término latino correspondiente a *lēstaí*) **[35]**. Que *lēstaí* es a menudo un término derogatorio para referirse a los revolucionarios antirromanos lo corrobora Flavio Josefo, que denomina así a los judíos que atacaron la Torre Antonia tras un asedio y mataron a su guarnición, a aquellos a quienes Menajén —el descendiente de Judas el Galileo— proporcionó armas tras hacerse con el arsenal de Masada, a quienes mataron al sumo sacerdote Ananías en Jerusalén, a quienes tomaron Masada o a los que resistieron en las fortalezas de Herodión y Maqueronte **[36]**. En estos y otros casos Josefo usa el término *lēstaí*, pero obviamente no se refiere a salteadores de caminos. Resulta claro que Josefo empleó a menudo *lēstaí* de modo despectivo con el propósito apologético de silenciar los móviles religioso-nacionalistas de muchos de quienes se opusieron a la dominación romana, y por tanto de exculpar de la responsabilidad en la guerra a la facción sacerdotal a la que él mismo pertenecía; con este fin, retrató a los insurgentes como «bandidos», es decir, como un colectivo marginal y carente de cualesquiera ideales de dignidad espiritual y moral **[37]**.

Todo indica que a los autores de los evangelios les impulsaron comparables intereses apologéticos. La necesidad de reinterpretar la crucifixión de Jesús no como un fracaso —

un episodio fallido de resistencia antirromana—, así como el deseo de presentar a las comunidades nazoreas desconectadas de toda oposición al Imperio y contribuir de ese modo a su supervivencia tras la destrucción de Jerusalén en el 70 e. c., constituyen tendencias obvias de estos escritos. A esta luz puede entenderse que, al igual que hay a menudo un claro sesgo en el uso de *lēstés* por parte de Josefo, también lo haya en el uso de Marcos, a saber, el interés por desactivar cualquier tentación de conectar a Jesús con elementos hostiles al Imperio. Presentar a los crucificados como «bandidos» neutraliza esa tentación **[38]**.

También las noticias que en los propios evangelios revelan una atmósfera conflictiva sugieren que los *lēstaí* crucificados con Jesús pertenecían a la insurgencia antirromana. El Evangelio de Marcos contiene una referencia a una reciente revuelta (*stásis*) en Jerusalén —también mencionada en Lucas 23,19— y a los rebeldes (*stasiastaí*) que habían participado en ella **[39]**; este motín había sido violento, pues los participantes se habían hecho responsables de derramamiento de sangre (*phónos*). Lucas 13,1 menciona a un grupo de galileos «cuya sangre había mezclado Pilato con sus sacrificios», probablemente como resultado de alguna acción insurgente **[40]**. La existencia de un clima de resistencia en la época y en el lugar en los que se produce la crucifixión del Gólgota incrementa aún la probabilidad de que la interpretación política del término *lēstaí* sea la correcta.

En suma, varios argumentos convergentes permiten inferir que los crucificados con Jesús no fueron ladrones o bandidos, sino sujetos implicados en algún tipo de resistencia a la dominación romana sobre Israel **[41]**. Ahora bien, esto significa que el *lēstaí* de Marcos y Mateo (así como el *kakoûrgoi* de Lucas) no es un término objetivo y fiable, sino una designación peyorativa que, lejos de reflejar adecuadamente la identidad de esos sujetos, efectúa de ella una transvaloración radical. El sentido en el que la distorsión

se operó es revelador, pues la perspectiva adoptada por los evangelistas al usar el término *lēstaí* —comparable a la asumida por Josefo en su uso del sustantivo y sus cognados— expresa un juicio sobre los crucificados que refleja los valores del Imperio romano **[42]**. Mientras que para un nacionalista judío esos hombres habrían sido héroes de la resistencia y un historiador imparcial habría elegido el término «insurgentes» o algún otro axiológicamente neutral, a ojos de Roma no eran otra cosa que «bandidos», es decir, vulgares criminales sin gloria ni honor. Es esta valoración sesgada y hostil la que, sin atisbos de distanciamiento, asumieron los evangelistas.

LA RELACIÓN ENTRE LOS CRUCIFICADOS (I): *ECCE HOMO* VERSUS *ECCE HOMINES*

El hecho de que la única información de los evangelistas sobre la identidad de los crucificados sea errónea induce a desconfiar de lo que dicen sobre la relación de esos hombres con Jesús. La desconfianza es tanto más legítima cuanto que la credibilidad de la narración resulta muy dudosa: en efecto, según los relatos de la pasión, a pesar de que Jesús fue crucificado junto con otros hombres, estos nada tenían que ver con él. Pero si no resulta lo más probable *a priori* que individuos ejecutados juntos por Roma carecieran de relación entre sí, las sospechas aumentan cuando se advierte el ímprobo esfuerzo de los evangelistas por diferenciar en lo posible a Jesús de los otros, haciendo de él un individuo del todo singular.

En Marcos, Mateo y Juan los dos crucificados son mencionados solo después de que se afirme que Jesús ha sido conducido hasta el lugar de la ejecución y puesto en la cruz **[43]**. Aunque es de suponer que, al igual que él, deben de haber sido llevados hasta el patíbulo por los soldados, su presencia no es mencionada con anterioridad. Se refiere solo que los soldados «sacan» (*exágousin*) a Jesús, el único de quien

se afirma que «salió» (*exélthen*) al lugar de la ejecución **[44]**. Los dos hombres son introducidos en la narración, por tanto, de modo abrupto, privados de historia y de contexto, y por ende desconectados de Jesús. Añadidos en una yuxtaposición inexplicada, nada tendrían que ver con el protagonista.

Esa supuesta falta de relación es expresada de un modo diverso por Lucas, el único evangelista que introduce a los dos hombres en el camino hacia el Gólgota, aunque en una frase harto concisa: «Eran también llevados otros dos, malhechores, para ser ajusticiados con él» (Lc 23,32). Esto no es óbice para que la diferenciación entre ellos y Jesús se manifieste aquí de modo inequívoco en el calificativo con que son designados: *kakoûrgoi*. En la perspectiva del autor y de los destinatarios de su escrito, resulta obvio que el término «malhechor» no podría ser aplicado a Jesús. Pero para que no quedasen dudas, en el texto precedente el autor hace decir nada menos que tres veces al prefecto romano que él no halla delito alguno en ese hombre **[45]**. Y para que el contraste con los otros dos crucificados se aprecie aún con mayor claridad, en su última alocución Pilato pregunta retóricamente: «Pues ¿qué mal (*kakón*) ha hecho este?». Aquel que *no ha hecho nada malo* queda contrapuesto con nitidez a los dos *malhechores*.

La diferenciación no se limita a los procedimientos mencionados. Marcos y Mateo, tras describir una escena en la que los transeúntes —incluyendo a los sumos sacerdotes y escribas— se burlan de Jesús crucificado, afirman sin más explicación que «también los que habían sido crucificados con él le ultrajaban» (Mc 15,32b; Mt 27,44). Ahora bien, si la escena en la que las máximas autoridades judías se burlan de Jesús resulta apenas creíble, que a continuación unos hombres, desde sus respectivas cruces, ultrajen sin motivo a alguien que padece el mismo suplicio al que ellos están sometidos y a quien supuestamente no conocen, es un escenario que desafía a la imaginación. La grotesca escena cobra sentido, sin embargo, como un modo de distinguir

ulteriormente a Jesús de los *lēstaí* y de singularizarlo, haciéndolo blanco del escarnio general. Por su parte, el relato lucano va más allá:

> Uno de los malhechores colgados le insultaba diciendo: «¿No eres tú el mesías? Sálvate a ti mismo y a nosotros». Mas el otro, respondiendo, le recriminaba: «¿Ni siquiera temes a Dios, tú que estás en el mismo suplicio? Nosotros lo estamos justamente, pues recibimos el adecuado pago por lo que hicimos, mas este nada malo ha hecho» (Lc 23,39-41).

Si, según los otros Sinópticos, son ambos hombres los que insultan a Jesús, según este pasaje solo uno lo hace, mientras que el otro reconviene a su compañero al tiempo que postula una abismal diferencia entre ellos dos y Jesús: ellos son merecidamente castigados, pero Jesús no es sino una víctima inocente cuyo castigo constituye una injusticia. Aunque podría parecer que la simpatía manifestada por aquel a quien la tradición cristiana conoce piadosamente como «el buen ladrón» da al traste con el aislamiento de Jesús, lo cierto es que su declaración de la inocencia de este realza la singularización de su figura: no solo Pilato, también uno de los condenados proclama su inocencia. El éxito de la estrategia lucana se produce, no obstante, a costa de ahondar la incongruencia —Jesús es crucificado en grupo con hombres con los que nada tendría que ver— y de introducir una contradicción en relación con los otros Sinópticos **[46]**. Hay en todo ello algo que no acaba de encajar e invita a repensar la historia subyacente a la escena.

Lo observado acerca de la identidad insurgente de los crucificados permite disipar el aparente absurdo y entender la génesis de las contradicciones expuestas. La mera ocultación de su verdadera identidad no parece haber bastado para crear una distancia de seguridad suficiente entre ellos y Jesús, dado

que la extrema inverosimilitud de una narración tan escueta habría llevado fácilmente al lector u oyente a formularse preguntas. A esta luz se entiende mejor la necesidad de los evangelistas de negar la existencia de toda relación de esos hombres con Jesús. Y el modo de hacerlo no es otro que el de oponerlos nítidamente entre sí, sea (como en Marcos y Mateo) convirtiendo a Jesús en la víctima de las burlas de aquellos, sea (como en Lucas) postulando entre ellos y Jesús un abismo moral.

El carácter ficticio de este material se ve corroborado en las ulteriores incongruencias que emergen cuando las palabras puestas en boca de los crucificados son sometidas a escrutinio. Robert Eisler observó que la exclamación «¿No eres tú el mesías? Sálvate a ti mismo y a nosotros» no tiene sentido si —como quiere Lucas— el sujeto es un malhechor, pues un delincuente común no tendría razón alguna para esperar que el mesías lo salvase. Esas palabras adquieren significado, sin embargo, si el hablante se considera a sí mismo y a su compañero dignos de ser liberados, lo que a su vez se entiende si la acción que les había llevado a la cruz no hubiera sido un delito, sino una acción insurgente —religiosamente inspirada— contra el opresor romano a favor del pueblo de Israel **[47]**.

En las palabras del otro crucificado hay también aspectos llamativos. En Lucas 23,42 este hombre pide: «Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino» **[48]**. Aparte de que la confianza con la que se dirige a alguien a quien supuestamente no conoce resulta llamativa, es también elocuente que, justo después de haber proclamado la inocencia de Jesús y por tanto la injusticia de su crucifixión (Lc 23,41), su petición asuma la veracidad de la pretensión regia de Jesús, dirigiéndose a él como si tuviera el poder de dispensar a voluntad prerrogativas reales **[49]**. Ahora bien, la pretensión regia es precisamente el cargo político por el que Jesús parece haber sido sentenciado, reo de un crimen de *laesa maiestas*. Esto significa que, a pesar de las palabras

absolutorias del crucificado respecto a Jesús (Lc 23,41), él mismo confirma que este había sido condenado con fundamento.

En contra de la presentación de los evangelistas —reflejada en el tratamiento habitual en las obras modernas—, la explicación más sencilla y plausible para el hecho de que los romanos crucificaran juntos a un grupo de hombres es que estos estuvieron efectivamente relacionados. Los indicios de la existencia de tal relación son tenues, pero todavía detectables. Ante todo, los evangelios no solo sostienen que los hombres fueron crucificados juntos, sino también que Jesús fue colocado en medio de ellos **[50]** . Ahora bien, una posición central acostumbra a resaltar la posición destacada de un sujeto en el seno de un grupo. Por supuesto, cabría objetar que este dato carece de historicidad, pues podría responder al interés escenográfico y teológico por enfatizar la importancia de Jesús **[51]** . Asimismo, se ha sugerido que la escena deriva de Marcos 10,35-37, la petición de Jacobo y Juan de sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús en su gloria **[52]** . Estas objeciones, no obstante, carecen de fuerza de convicción. Por una parte, existen numerosos indicios de que Jesús albergó altas pretensiones acerca de su misión **[53]** , lo que significa que una posición que refleja la importancia que se concedió es el plausible reflejo de un dato histórico. Por otra, resulta improbable que los cristianos inventasen el dato, pues una posición central en una crucifixión no otorga honor al así descrito, sino más bien mayor deshonor. En cuanto a la conjetura que hace derivar la escena de Marcos 10, la imagen de un sujeto flanqueado por otros dos es demasiado común, y de hecho un lugar de privilegio o trono es tan diferente de una cruz que la mención de izquierda y derecha no basta para establecer un paralelo **[54]** . La idea de que Jesús fue descrito en posición central por razones teológicas parece un *quid pro quo*, pues la explicación más sencilla es la de que esa fue efectivamente la posición que ocupó. No hay, por ende,

razones para negar la veracidad del dato.

Otra noticia, presente en todos los evangelios, parece dar razón de la posición central de Jesús, a saber, la tablilla o *titulus crucis* que especifica la causa de su condena. Aun si existen cuatro distintas formulaciones del título **[55]** , todas ellas tienen como denominador común el núcleo *basileùs tōn Ioudaíōn* («rey de los judíos»). Si Jesús fue considerado «rey», la posición central en el grupo de crucificados se explicaría con naturalidad en función de su mayor importancia.

HISTORICIDAD Y SIGNIFICACIÓN DEL *TITULUS CRUCIS*

La relevancia potencial del *titulus crucis* obliga a sopesar la historicidad de la noticia. Aunque generalmente asumida, a veces se ha negado aduciendo que la práctica de fijar una tablilla en la cruz del condenado no está atestiguada fuera de los evangelios **[56]** . Es cierto que, aunque hay noticias de la existencia de cargos criminales en *tabellae* explicativas, a diferencia de lo que a veces se supone esta no parece haber sido práctica sistemática en el Imperio romano; de hecho, no hay ulteriores testimonios sobre tablillas clavadas en cruces, sino solo sobre las que precedían al reo llevado al lugar de la ejecución, o que este portaba **[57]** . Esta constatación, sin embargo, no implica negar la historicidad del dato. Por un lado, en el relato de Marcos no se dice expresamente que la leyenda relativa a su condena estuviese fijada a la cruz, sino solo que «estaba inscrita» (Mc 15,26); siendo así, puede aducirse al menos un paralelo **[58]** . Por otro, el hecho de que —debido al horror suscitado por esta forma de ejecución— descripciones de crucifixiones sean relativamente escasas en el mundo romano puede hacer de la ausencia de paralelos un dato poco significativo, tanto más cuanto que parece razonable suponer que, si la tablilla era exhibida antes de la ejecución, continuara estando junto al condenado durante el suplicio. Dado el carácter público de la crucifixión y su

propósito disuasorio, es muy plausible que la *causa poenae* fuera mostrada con el objeto de aumentar el impacto de la condena **[59]** .

En realidad, hay buenas razones para otorgar credibilidad al *titulus crucis* **[60]** . Ante todo, la asociación del título real con la cruz carece de precedentes bíblicos, y dado que la expresión «rey de los judíos» no fue usada como una confesión cristiana en la literatura primitiva es implausible considerarla la historización de un motivo dogmático **[61]** : Marcos desea presentar a Jesús como hijo de Dios, no como rey de los judíos, y el *titulus* es solo un detalle circunstancial en su relato. Por otra parte, la formulación de la inscripción tiene un significado inequívocamente político, lo que se explicita en Juan 19,12 («Cualquiera que se declare rey se pronuncia contra el César») y Hechos 17,7 («Y todos estos actúan contra los edictos del César, diciendo que hay otro rey, Jesús»); siendo así, es apenas creíble que la formulación fuera inventada por cristianos **[62]** . Además, la ironía en el uso romano del título casa bien con el carácter paródico de la crucifixión: el supuesto rey halla la muerte reservada a *humiliores*, desenmascarándose sus —para el Imperio— desaforadas pretensiones. Por último, el título expresa un anhelo de independencia que responde al tipo de delitos (*crimen maiestatis*) a los que se aplicó la crucifixión en la Judea sometida al Imperio romano.

De la historicidad del *titulus* hay aún otros indicios. Uno es la importancia de la expresión «rey de los judíos» en las escenas del interrogatorio ante Pilato **[63]** . Otro es que en la escena en la que se narra la burla y flagelación de Jesús por parte de la soldadesca el motivo de la realeza es conspicuo. Según Marcos y Juan, Jesús es objeto de una parodia de epifanía regia por parte de los soldados que incluye ponerle una vestidura púrpura **[64]** y una corona de espinas, la aclamación («¡Salve, rey de los judíos!») y la prosternación ante él como un burlesco acto de vasallaje **[65]** . Por supuesto,

no es posible determinar la historicidad de este episodio, pues aunque una flagelación solía preceder a la crucifixión **[66]** , no puede descartarse que precisamente el conocimiento de la concomitancia de ambos fenómenos generase un pasaje destinado a presentar a Jesús como víctima de un escarnio general **[67]** . Pero si la noticia mereciera crédito, indicaría que, para las tropas, Jesús había pretendido ser rey, y que la burla habría estado destinada a evidenciar la vacuidad de sus pretensiones.

Independientemente de lo que se piense sobre la credibilidad de este último episodio, la convergencia de las razones examinadas —y desde luego la extrema improbabilidad de que tal motivo haya sido una invención cristiana— aboga por decantarse por la historicidad del *titulus*. Las únicas palabras escritas sobre Jesús estando él aún en vida contienen un cargo de sedición contra el Imperio romano.

LA RELACIÓN ENTRE LOS CRUCIFICADOS (II): ESCENARIOS PROBABLES

La presumible historicidad del *titulus crucis*, que entraña la acusación a Jesús de haber albergado una pretensión regia, permite comprender la relación genérica existente entre él y sus compañeros de ejecución. Mientras que todo indica que los otros crucificados eran insurgentes antirromanos, la pretensión de ser «rey de los judíos» equivalía en el derecho romano ostensiblemente a un crimen de sedición en la modalidad de aspiración al trono o *adfectatio regni*, máxime en un contexto en el que la autoridad máxima de Judea era un prefecto, y en el que ni siquiera a los hijos de Herodes se les había concedido el título de rey. Esto indica que, como mínimo, existió un vínculo ideológico entre Jesús y los otros crucificados: a diferencia de aquellos judíos que optaron por aceptar el yugo del Imperio, todas las víctimas del Gólgota parecen haber compartido una actitud antirromana que se

tradujo en ideas y actividades de tipo insurgente [68].

La existencia de un vínculo entre los crucificados no solo es la explicación más natural del hecho de que fueran ejecutados en grupo, sino que su posición relativa corresponde a la naturaleza paródica que tenía en el Imperio la crucifixión: la intención de esta era ridiculizar, de modo deliberadamente grotesco, la arrogancia de quienes se habían atrevido a intentar elevarse por encima de su condición social y a desafiar la majestad del pueblo romano [69]. Pero si la relación entre los tres hombres no hubiera existido, el carácter paródico del espectáculo no se habría dado ni en la mente de los ejecutores ni en la de los espectadores, para quienes la crucifixión debía tener efectos disuasorios. Esto permite inferir que si Jesús fue crucificado en posición central es porque fue considerado por los romanos la figura que lideraba el grupo: la ejecución del cabecilla en medio de sus seguidores habría reflejado sarcásticamente su mayor importancia [70].

Es posible preguntarse si, además de la conexión ideológica entre los crucificados, hubo también entre ellos alguna relación más concreta. De hecho, a pesar de que suele asumirse sin discusión que Jesús fue el único miembro de su grupo en ser crucificado, varios estudiosos han conjeturado que los hombres ejecutados con él fueron sus seguidores o cómplices [71]. Como la prudencia obliga a fundamentar cada aserción, y la hipótesis de que hubo una relación entre ellos no permite determinar sin discusión previa su naturaleza precisa, se abren varias posibilidades: que esos hombres fueran discípulos de Jesús, que fueran sus simpatizantes en un sentido más lato, o que formaran parte de un grupo distinto.

La idea de que los crucificados junto a Jesús fueron discípulos o seguidores íntimos no podrá sino ser desechada con displicencia por quien acepte acríticamente la veracidad de los relatos evangélicos, pues estos dan a entender que Jesús fue el único miembro de su grupo en ser capturado y que los suyos huyeron [72], algo asumido por innumerables autores

que presuponen que a las autoridades solo les interesaba Jesús [73] . Ahora bien, el escepticismo está justificado no solo porque los análisis efectuados demuestran que mucha de la información de los evangelios no merece crédito, sino también por ciertos detalles intrigantes que sugieren que las autoridades sí estuvieron interesadas en capturar a los seguidores del galileo. Según el Evangelio de Juan, el sumo sacerdote interroga a Jesús acerca de su enseñanza, pero también y ante todo «acerca de sus discípulos»; la alusión es concisa y su significado preciso permanece oscuro, pero la pregunta delata aprehensión con respecto al círculo de Jesús [74] . Además, los evangelios no solo no son muy consistentes al afirmar que «todos huyeron» (Mc 14,50) [75] , sino que al describir una huida evidencian el miedo de los discípulos a ser capturados. La historia de la negación de Pedro revela —independientemente de si se le concede o no credibilidad histórica— que quienes transmitieron el relato pensaban que había razones poderosas para temer identificarse como discípulo de Jesús, hasta el punto de que Pedro rompe un juramento de lealtad; la explicación más sencilla es el pavor a compartir su mismo destino [76] . Si bien es posible que todos los discípulos de Jesús —aun si fueron buscados— lograsen huir, estas consideraciones sugieren que la extendida idea de que no fueron perseguidos carece de fundamento seguro, y permiten deducir que la hipótesis de que los crucificados con Jesús pudieron haber sido sus seguidores está lejos de ser extravagante [77] . De hecho, según Marcos 14,31, los discípulos habían barajado la posibilidad de morir con Jesús.

Obsérvese que los seguidores de Jesús no estaban circunscritos a su grupo íntimo, sino que había también entre ellos colaboradores y simpatizantes que, si bien no dieron el paso radical de seguirle en su misión itinerante, no solo prestaron atención a sus proclamas, sino que le proporcionaron hospitalidad y apoyo logístico [78] . La

presencia de tales partidarios en los últimos días de la vida de Jesús puede ser inferida no solo de las noticias sobre una recepción entusiasta con motivo de su entrada en Jerusalén, sino también de algunos pasajes del Evangelio de Marcos que sugieren la existencia de una red de apoyo en esta ciudad **[79]** . Dado que es muy plausible que miembros de esta red estuviesen implicados en las actividades de Jesús en Jerusalén, nada impide que algunos pudieran ser arrestados y crucificados junto con él. Según la legislación romana, los partidarios y cómplices de los insurgentes estaban sujetos al mismo castigo que estos **[80]** .

Una tercera posibilidad es que quienes fueron crucificados con Jesús pertenecieran a un grupo conectado ideológicamente con él, pero diferente. Los propios evangelios se refieren a quienes se encontraban en prisión debido a la *stásis* mencionada en Marcos 15,7 y Lucas 23,19; Lucas localiza la revuelta en Jerusalén, y todo indica que había sucedido recientemente **[81]** . Siendo así, merece ponderarse de nuevo la añeja hipótesis según la cual el grupo responsable de la *stásis* y el de Jesús estuvieron de algún modo relacionados **[82]** , pues hay varios aspectos a su favor. Ante todo, el primer grupo es el único del que tenemos noticia —aparte del de Jesús— cuyos miembros pudieron ser crucificados en Jerusalén durante este periodo, pues habían participado en una revuelta que les hacía reos de un *crimen laesae maiestatis* **[83]** . Además, una conducta violenta es un denominador común de ambos grupos: mientras que según Marcos 15,7 los rebeldes «habían cometido homicidio (*phónos*)», según 14,47 el grupo de Jesús poseía espadas y ofreció resistencia armada con intenciones homicidas **[84]** . Téngase en cuenta, finalmente, que los motines de motivación política no parecen haber sido lo bastante abundantes en esta época como para juzgar plausible que los dos sucedidos en Jerusalén no estuvieran relacionados entre sí.

En suma, sea cual fuere la posibilidad que se considere más

verosímil (que los crucificados fueran discípulos de Jesús, que fueran seguidores o simpatizantes suyos en un sentido más lato, o que formaran parte de un grupo distinto), lo más probable es que existió alguna conexión objetiva entre todos los ejecutados. Aunque no es posible tener certeza acerca de su sentido exacto, la relación existió como mínimo en el ámbito ideológico, y probablemente también en el operativo. Mientras que esta conexión otorga pleno sentido a la crucifixión colectiva, negarla supone hacer de ella algo apenas inteligible, y aun rayano en el absurdo.

CONCLUSIONES PROVISIONALES

El examen de los relatos de la crucifixión permite comprobar su carácter extravagante. La supuesta falta de relación entre varios hombres crucificados por los romanos como un grupo, la casi total ausencia de información sobre los compañeros de Jesús en un momento tan crucial, su designación con términos incompatibles con el tipo de delitos al que se aplicó la crucifixión en Judea, la extrañeza del presunto maltrato verbal que sufre Jesús por parte de compañeros de suplicio, las contradicciones entre los Sinópticos en lo relativo a tales injurias, así como las incongruencias en las declaraciones atribuidas a los crucificados son fenómenos que, en conjunto, impiden otorgar credibilidad a esos relatos.

La única conclusión razonable —refrendada ulteriormente por el gran número de inconsistencias y datos implausibles en el resto de los relatos de la pasión— es que estas noticias han experimentado una considerable reelaboración editorial en función de intereses apologéticos. La historia contada en los evangelios es, pues, el resultado de la edición de una historia más original sensiblemente distinta, y ha comportado el uso de varios procedimientos: la cancelación de información relevante, la alteración de otra y el añadido de buen número

de elementos ficticios. De este modo, el resultado —independientemente de lo que se opine sobre el modo y el sentido de esa labor editorial, y del juicio que merezca—, a pesar de poseer con toda probabilidad un núcleo histórico, constituye en buena medida una objetiva distorsión de lo realmente sucedido **[85]** .

La hipótesis de que todos los ejecutados en el Gólgota estuvieron implicados en la resistencia antirromana, y por tanto de algún modo relacionados entre sí, no solo ofrece la explicación más natural de tal crucifixión colectiva, sino que es capaz de dar cuenta de manera sencilla y unitaria de todos los llamativos fenómenos textuales detectados. A esta luz, en efecto, cabe entender de entrada por qué la identidad de los crucificados con Jesús fue silenciada en la tradición conducente a los evangelios y también por qué la información sobre ellos fue drásticamente reducida. Aunque sin duda en este proceso las deficiencias de la memoria deben de haber desempeñado un papel, es difícil creer que originalmente no se hubieran conocido al menos algunas de las respuestas a cuestiones elementales relativas a los ejecutados junto a Jesús, tanto más cuanto que la crucifixión constituía un acontecimiento público. Ahora bien, tal información no solo no habría interesado a los transmisores de la tradición o a los autores de los evangelios, sino que estos habrían estado positivamente interesados en no preservarla, dado que acabó por resultar comprometedora para la figura de Jesús. En efecto, las circunstancias concretas de la crucifixión debieron de ser muy embarazosas allí donde nuevas realidades históricas impusieron la necesidad de desactivar cualquier elemento que conectase a Jesús con actitudes o personas hostiles al Imperio **[86]** . Al mismo tiempo, la rápida exaltación del personaje convirtió pronto en irrelevante lo relativo a los otros crucificados.

La distorsión de lo sucedido, operada en la tradición, no se limita sin embargo solo a una conveniente «amnesia» y al

silenciamiento de cierta información incómoda, sino que consiste también en una —tal vez (¿parcialmente?) inconsciente— alteración del pasado, tanto mediante la categorización errónea de los crucificados como a través de una imaginativa atribución a estos de declaraciones relativas a Jesús y a sí mismos. Es la coexistencia de estos aditamentos con un núcleo histórico cuya supresión no parece haber sido posible lo que generó las incongruencias localizadas.

La detección de estos procedimientos resulta singularmente instructiva, pues permite albergar ulteriores sospechas respecto a la fiabilidad de la presentación evangélica de otros personajes. El hecho de que en el uso del término *lēstaí* se refleje una tendenciosidad cuya mistificación de la historia resulta demostrable, y de forma muy concreta, induce a desconfiar de la credibilidad del resto de la información evangélica caracterizada por el mismo tipo de sesgo, es decir, los relatos de la pasión en su conjunto.

Como se ha comprobado ocurre en la descripción de la crucifixión, los relatos evangélicos no otorgan un acceso directo a la historia. La cancelación de mucho material relevante comportó la eliminación de las conexiones que originalmente habrían hecho significativos e inteligibles los acontecimientos y situaciones —como, por ejemplo, la relación entre los ejecutados en el Gólgota—, y la sustitución de esas conexiones por otras de sentido distinto y aun contrario los han oscurecido gravemente. Solo una reconstrucción histórica que desvele la lógica subyacente a la aparente falta de lógica de los relatos evangélicos puede proporcionar una alternativa plausible a estos **[87]** .

Los resultados obtenidos demuestran que la existencia de una opinión mayoritaria en el ámbito académico no es siempre garantía de objetividad, en la medida en que todo indica que en este caso es la consecuencia de una insuficiente percepción del carácter sesgado de los relatos evangélicos, por no hablar de los intereses ideológicos en juego y de la inercia

que tiende a repetir *ad nauseam* las ideas recibidas. Presupuestos extendidos entre los estudiosos son, en efecto, que Jesús fue el único miembro de su grupo en sufrir lo que Orígenes llamó la *mors turpissima crucis* **[88]** , que sus compañeros de suplicio fueron delincuentes comunes y que no tenían relación alguna con él, a pesar de que la verosimilitud histórica va precisamente en sentido contrario. Esto permite ya comprobar lo que el resto de este libro no hará sino refrendar, a saber, que la existencia de una diferencia sustancial entre la figura histórica de Jesús y su retrato (o sus retratos) en los evangelios no es en modo alguno un postulado apriorístico **[89]** , sino una conclusión extraída de un examen crítico de las fuentes.

VI. CAUSAS DE LA CRUCIFIXIÓN, O LA DIMENSIÓN ANTIRROMANA DE LA HISTORIA

El examen del episodio de la crucifixión sugiere la existencia de un conflicto entre Jesús y el poder romano, pero no basta aún para sustanciarlo de forma fehaciente. De hecho, tanto los evangelistas como la mayoría de estudiosos modernos presentan la crucifixión de Jesús como el resultado de una acusación falsa, y por tanto como un crimen judicial; su condena habría sido una vulneración flagrante de la justicia, pues el galileo sería inocente de los cargos levantados contra él: un complot de las autoridades judías y la aplicación abusiva de la *coercitio* por parte de Pilato explicarían los datos. Dado que la arbitrariedad, la injusticia y el abuso por parte de quienes ostentan poder son fenómenos cotidianos, y dada asimismo la facilidad con la que se vierten calumnias sin base, tal interpretación no resulta implausible de entrada: en teoría, Jesús podría haber sido una más de la inacabable serie de víctimas inocentes que pueblan la historia de la humanidad.

El problema de esta posición, sin embargo, no es solo que se atenga con sospechosa fidelidad a la versión transmitida en los evangelios, ni que obligue a excogitar enrevesadas disquisiciones sobre las causas de la muerte de Jesús —presentada a menudo como un enigma—, sino sobre todo que silencia, minimiza o tergiversa todo un conjunto de elementos que son pertinentes para comprender la crucifixión, en la medida en que delatan, de modo directo o indirecto, una posición antirromana en el galileo. Esos elementos requieren

una consideración pausada.

UNA CONSTELACIÓN DE INDICIOS Y SU HISTORICIDAD

Algunas fuentes antiguas identificaron a Jesús con terminología relativa al «bandolerismo» (*lēstēia, latrocinium*), algo tanto más intrigante cuanto que, tanto en griego como en latín, tal lenguaje designa a menudo la violencia política y la insurgencia contra el Imperio. En el siglo II, Celso se refirió a Jesús con la expresión «líder de la sedición» (*tēs stáseōs archēgétēs*), mientras que, según el cristiano Lactancio, Sosiano Hierocles afirmó que Jesús había «reunido una tropa de novecientos hombres para cometer bandidaje (*collecta nongentorum hominum manu latrocinia fecisse* **[1]**)». Sin embargo, no solo el carácter hostil y polémico de estas fuentes —a las que cabría añadir otras, como la versión paleoeslava de la Guerra Judía de Josefo—, sino también el hecho de tratarse de observaciones ocasionales, desaconseja tomarlas como un punto de partida solvente para una reconstrucción histórica.

Ahora bien, son los propios escritos cristianos, y sobre todo los evangelios canonizados, los que proporcionan un cúmulo de indicios que configuran una imagen de Jesús muy diferente a la que sus autores buscaron transmitir: la de un sujeto con aspiraciones de liderazgo cuya actividad estuvo encaminada a una liberación de Israel, por tanto en agudo conflicto con el poder romano y sus colaboradores. Dado que esos elementos están diseminados en distintas obras y no suelen ser enumerados en la literatura, conviene hacerlo aquí de modo sintético, dejando un análisis detenido para las siguientes secciones: 1) El grupo responsable del arresto de Jesús fue un contingente armado (Mc 14,43.48); 2) Jesús ordenó a sus discípulos comprar espadas (Lc 22,36); 3) Al menos algunos discípulos poseían espadas (Mc 14,47; Lc 22,36.38.49); 4) En el arresto hubo resistencia armada (Mc 14,47; Mt 26,51;

Lc 22,38.49-50; Jn 18,10-11); 5) La violencia está ocasionalmente presente tanto en el lenguaje como en la práctica del galileo (Mt 10,34; Lc 12,49; Jn 2,15); 6) Los discípulos de Jesús, y en particular su núcleo más íntimo, revelan una disposición violenta (Mc 3,17; 9,38; Lc 9,51-56); 7) El motivo de la pretensión regia de Jesús, conspicuo en los relatos de la pasión, reaparece en numerosos pasajes, como el de la «entrada triunfal» en Jerusalén; 8) Se atribuye a Jesús la voluntad de pasar inadvertido en ciertos viajes **[2]** ; 9) Algunos pasajes relativos a la estancia en Jerusalén presuponen secretismo y precaución, conexiones clandestinas con seguidores en la ciudad y el uso de contraseñas (Mc 11,1-6.11.19; 14,12-16); 10). El sumo sacerdote conecta la posibilidad de que Jesús continuase sus actividades con una intervención violenta del poder romano (Jn 11,47-50); 11). Jesús prometió a sus discípulos que, sentados sobre tronos, juzgarían a las tribus de Israel (Mt 19,28; Lc 22,28-30); 12). Los discípulos esperaban que Jesús restaurase el reino a Israel (Lc 24,21; Hch 1,6); 13). Algunas afirmaciones de Jesús expresan el anhelo de una reconstitución de la unidad nacional (Mt 23,37; Lc 13,34); 14). El sumo sacerdote interroga a Jesús sobre su enseñanza y sobre sus discípulos, lo que traiciona cierta aprensión respecto a estos (Jn 18,19); 15). Jesús predicó la llegada inminente del reino de Dios como una realidad material e intramundana (Mc 10,28-30.35-41; Lc 22,24.30); 16). La expectativa del reino de Dios tenía inequívocas implicaciones políticas, al expresar el anhelo del fin del dominio romano; 17). Jesús advirtió a sus discípulos sobre la hostilidad que encontrarían, y les transmitió la idea de que el discipulado implicaba sacrificios y aun la muerte (Mt 10,16.21-23.34-39; Lc 12,4; 14,25-27); 18). El dicho sobre «tomar la cruz» (Mc 8,34-35 y par.; Mt 10,38/Lc 14,27) indica una aguda conciencia de la hostilidad entre Jesús y el Imperio; 19). Varios de sus discípulos expresaron su disposición a morir con él (Mc 10,38-39; 14,29.31;

Lc 22,31-33); 20). Ciertos episodios (huida de Getsemaní, traición de Pedro) testimonian el hondo temor de los discípulos a ser apresados y presumiblemente ejecutados; 21). Hay rastros de una profunda hostilidad recíproca entre Jesús y el tetrarca prorromano Antipas (Mc 8,15; Lc 13,31-32); 22). Jesús fue acusado de oponerse al pago del tributo a Roma (Lc 23,2); 23). Varios dichos atribuidos a Jesús reflejan una visión displicente de los no judíos (cfr. Mc 7,26-27; Mt 10,5; 15,24; 18,17); 24). Según Lucas 23,2.5.14, el núcleo que unifica las acusaciones contra Jesús es el de haber proclamado un mensaje políticamente subversivo y tenido pretensiones regias; 25). Algunos pasajes establecen una conexión entre la actividad de Jesús y tumultos populares (Mc 14,2; Jn 6,15); 26). Se atribuyen a Jesús comentarios mordaces contra los gobernantes (Mc 10,42-45; Lc 22,25; Lc 7,25/Mt 11,8; Mt 17,25); 27). En Hechos 5,35-39 se compara a Jesús y sus seguidores con movimientos reprimidos *manu militari* por los romanos; 28). Marcos 15,7 y Lucas 23,19 mencionan una revuelta cronológicamente cercana al arresto de Jesús, con derramamiento de sangre; 29). En Marcos 15,3 se afirma que Jesús fue acusado de «muchas cosas», las cuales —en consonancia con el título «rey de los judíos» (15,2)— solo pueden haber sido cargos de tenor político (cfr. Lc 23,2); 30). Los relatos de la infancia expresan el anhelo de liberación nacional y de subyugación de los gentiles (Lc 1,32-33.51-55.68-74; Lc 2,38); 31). El libro de la Revelación presenta a «Cristo» como un guerrero envuelto en un manto salpicado en sangre y al mando de huestes celestiales (Rev 14,20; 19,12-16).

La mera enumeración de esta serie de elementos —a los que hay que sumar los ya analizados en el capítulo anterior— da mucho que pensar. La crucifixión colectiva del Gólgota no es un dato aislado, ni el único que sugiere una actitud antirromana en Jesús o la participación en una resistencia inspirada por una ideología nacionalista. Lejos de ello, es un

dato que adquiere sentido en el seno de una constelación de elementos. Esa constelación requiere todavía de considerable análisis, pero su misma existencia muestra la fragilidad de toda reconstrucción de Jesús como un maestro puramente espiritual y políticamente inocuo.

Respecto a la historicidad de esa serie, le es aplicable, ante todo, el índice de los patrones de recurrencia: los elementos señalados son un conjunto de *disiecta membra*, pero los motivos que lo conforman —Jesús como nacionalista judío que aspira a guiar a Israel, en frontal conflicto con los poderes establecidos— reaparecen de modo intermitente en muy diversas formas literarias: dichos, pronunciamientos atribuidos a seguidores y adversarios, resúmenes kerigmáticos, etc. Recuérdese que la existencia de un patrón recurrente no implica sostener la fiabilidad de todos y cada uno de los elementos mencionados —así, por ejemplo, los discursos de los relatos de la infancia son pura ficción—, sino solo que el motivo que los mancomuna debe de reflejar un dato histórico, pues esta es la explicación más sencilla de la frecuencia con la que aparece en las fuentes.

En cuanto a la plausibilidad contextual de la imagen transmitida, resulta obvia cuando se repara en que la ideología de resistencia denominada la «Cuarta Filosofía» parece haberse mantenido viva durante la época de los prefectos (6-41 e. c.), dado que las circunstancias sociales no variaron de forma sustancial. Tanto es así, que los propios evangelios se refieren ocasionalmente a tumultos y a episodios de represión por parte del poder romano **[3]**. Por tanto, que en los años veinte del siglo I e. c. existiera un galileo que desarrolló parte de su actividad en Judea y que, movido por una intensa religiosidad, hubiera predicado un mensaje con directas implicaciones antirromanas no solo es perfectamente comprensible, sino que tal fisonomía recuerda

extraordinariamente a la del propio Judas el Galileo, al mismo tiempo maestro de la Ley e instigador de una ideología nacionalista de resistencia.

No menos relevante resulta que sea aplicable asimismo el índice de dificultad. Dado que los evangelios muestran un claro sesgo prorromano, determinado por el interés en negar o amortiguar en la medida de lo posible cualquier reconocimiento de la implicación de Jesús en actividades políticamente revolucionarias, no resulta razonable pensar que el material detectado pudiese ser inventado. Los cristianos no habrían creado este tipo de noticias, que no solo no apoyan sus intereses ideológicos, sino que directamente los contradicen. La mejor explicación, por tanto, es que ese material formó parte tan sustancial de la tradición recibida que fue imposible suprimirlo en su totalidad; a su vez, ese arraigo se elucida del modo más natural si refleja algo de la identidad histórica de Jesús y de su grupo.

EL REINO DE DIOS (I): NATURALEZA E IMPLICACIONES POLÍTICAS

La razón para focalizar ante todo el análisis en la expresión «reino de Dios» o «reinado de Dios» (griego *basileía toû theoû*; arameo *malkûta d'elaha*) es su centralidad en el mensaje de Jesús **[4]**. Esto se aprecia en su presencia por doquier en los Sinópticos, y en el hecho de estar atestiguada en las más diversas formas literarias: dichos, plegarias, parábolas, profecías, bienaventuranzas, relatos de milagro y resúmenes ponen la expresión en boca de Jesús. Esta ubicuidad del tema del reino, que hace que le sea aplicable el índice de los patrones de recurrencia, crea una impresión inicial favorable a su historicidad **[5]**, máxime porque la expresión apenas aparece en obras posteriores del Nuevo Testamento, lo que induce a pensar que no fue creada

por los intereses teológicos de la comunidad primitiva. La expresión aparece también en Pablo, lo que es un argumento tanto más fuerte cuanto que en él se trata de un concepto muy transformado y que emerge solo de forma marginal.

Un argumento ulterior para aceptar la atribución a Jesús de una predicación del «reino de Dios» es la aplicabilidad de una combinación de los índices de plausibilidad contextual y (relativa) desemejanza. La expresión aparece en la tradición judía en el libro deuterocanónico de la Sabiduría (Sab 10,10) —compuesto en griego probablemente en el siglo I a. e. c.—, en la literatura pseudoepígrafa y en Qumrán **[6]**. Y aunque en la Biblia hebrea la expresión «reino de Yahvé» (*malkut Yahweh*) aparece solo una vez (1 Cr 28,5), las referencias al «reino», «reinado» o «realeza» de Yahvé emergen en numerosos pasajes **[7]**. A ello hay que añadir la designación bíblica de Dios como «rey» (hebreo *melek*, arameo *malka'*), así como la presencia de frases del tipo «Yahvé es rey» o «Yahvé reinará», además de las menciones de su trono **[8]**. El hecho de que muchas de estas referencias aparezcan en los Salmos, que son los himnos utilizados en la liturgia y la oración, significa que el símbolo del reino o reinado y la soberanía de Yahvé se hallaba profundamente arraigado en la conciencia religiosa del pueblo, tal como lo confirma asimismo la oración del Qaddish. Así pues, la idea bíblica de que Dios no solo es rey de Israel, sino de que liberará a su pueblo de los Imperios opresivos e instaurará su reinado escatológico sobre un Israel restaurado con centro en Jerusalén pertenecía al acervo bíblico **[9]**. Al mismo tiempo, el hecho de que la presencia de la fórmula concreta «reino de Dios» no sea tan abundante en la literatura judía conservada como en la tradición evangélica podría reflejar una predicación característica de Jesús.

A diferencia de lo que se ha sostenido a menudo, que el

énfasis en el «reino de Dios» puede haber sido un rasgo típico de Jesús no debería conducir a conclusiones erróneas sobre su presunta originalidad. Dejando aparte que, además de la presencia de la concreta formulación «reino de Dios», el concepto se hallaba instalado en la tradición judía, el sentido de la expresión no constituye nunca, en los evangelios, el objeto de una elucidación particular, lo que implica que era suficientemente conocido y que las esperanzas que comporta eran compartidas por los destinatarios del mensaje **[10]**. El sintagma designa una realidad en la cual el funcionamiento de la sociedad humana estaría regido por la voluntad de Dios, por supuesto tal como esta era modulada en la tradición bíblica o por el predicador o la corriente de turno. «Reino de Dios» opera como un concepto diferencial, en la medida en que pretende establecer una distancia con respecto al ejercicio del poder en el mundo humano: mientras que la experiencia demuestra que este sirve de manera opresiva e injusta a intereses particulares y produce a menudo el caos social, se asume que el gobierno de Dios poseería una cualidad única de justicia, estabilidad y bondad **[11]**. No puede descuidarse, sin embargo, que —más allá de la retórica utópica de quien lo usó — es un equivalente preciso de «teocracia» **[12]**.

Dado que el ejercicio de la voluntad de Dios en el mundo humano se concibe de forma concreta, la expresión designa también una realidad geográfica. El sintagma «reino de Dios» designa tanto un «reinado» —ejercicio dinámico del poder— como un «reino» —concreción territorial—. Esta precisión resulta tanto más necesaria cuanto que una extendida comprensión tiende a desterrar del concepto cualquier dimensión espacial. En consonancia con una larga tradición exegética que hace del «reino de Dios» una magnitud que trasciende el ámbito del poder temporal **[13]**, a más tardar desde la obra de Gustaf Dalman a finales del siglo XIX, *basileía toû theoû* suele interpretarse no como el territorio en el que la voluntad de Dios se impondrá, sino como el mero hecho de

que la divinidad posee poder como rey; dicho de otro modo, no se trataría aquí del «reino», sino exclusivamente de la «realeza» de Dios. El problema con esta interpretación no es solo que corresponda tan claramente a los intereses teológicos de las Iglesias cristianas —con su pronta espiritualización de las esperanzas de Jesús—, sino que su obsesión por descartar a toda costa el aspecto territorial de la noción no está justificada ni filológica ni lógicamente. La idea de un reinado de Dios está obviamente contenida en las expresiones hebreas, arameas y griegas (*malkut, malkuta, basileía*), pero ello, lejos de excluir, más bien implica una noción acerca de dónde Dios reinará **[14]** . Si el reino de Dios comporta la intervención de un poder trascendente, no por ello su resultado dejaría de tener efectos inmanentes en el mundo.

Por supuesto, la noción de «reino de Dios» es susceptible de interpretaciones variadas, dependiendo por ejemplo de lo que se pensara sobre cuándo o cómo tendría lugar su instauración. Siempre y cuando se mantenga en un plano abstracto y vago, no tiene por qué ser políticamente significativa. De hecho, en la Biblia hebrea aparece sobre todo como una metáfora poética, que constituye un elemento más de una visión religiosa del mundo compatible con realidades —como un dominio imperial extranjero— que constituyen la negación práctica de ese reinado divino, relegado a la esfera espiritual o a un porvenir indeterminado **[15]** . Sin embargo, la noción del señorío de Dios puede llevar también a algo muy distinto, a saber, a la resistencia inmediata a las pretensiones imperiales, consideradas incompatibles sin paliativos con aquel señorío. Tal posición es atribuida por Josefo a los dirigentes de la «Cuarta Filosofía», pero todo indica que en la historia del judaísmo no fueron solo ellos quienes mantuvieron una concepción de estas características. Cuando se otorga a la noción un lugar central en un mensaje religioso, cuando la espera de ese reino logra concitar el entusiasmo de un grupo de seguidores, y cuando el tiempo para el que se aguarda su

llegada es un futuro inminente, la idea del «reino de Dios» adquiere virtualidades desestabilizadoras: quienes aguardan tal nueva y maravillosa realidad, con su mentalidad apocalíptica **[16]**, dejan de ser súbditos integrados inocuamente en el orden establecido para convertirse en una amenaza real, tanto mayor cuanto que su ideario se articula en torno a un poderoso símbolo religioso de liberación, a cuya luz ese orden es denunciado como desorden injusto llamado a desaparecer. Al fin y al cabo, según un mito bíblico fundacional, Yahvé se había hecho rey de Israel luchando por su pueblo como guerrero divino contra el dominio de los egipcios, cuyo ejército habría sido aniquilado en el mar Rojo.

La virtualidad política del «reino de Dios» se manifiesta asimismo cuando se advierte que esa expresión constituye una formulación particularmente pregnante del término griego *theokratía*, acuñado por Josefo para designar el modo en que el judaísmo entendía su modo de gobierno, es decir, como aplicación a la realidad social de la voluntad de Dios encarnada en la Torá. Tal aplicación depende de quienes se postulan —y son reconocidos por otros— como los portavoces autorizados de la divinidad. En el judaísmo normativo esa portavocía era desempeñada habitualmente por la casta sacerdotal, de modo que la teocracia solía consistir en la práctica en una hierocracia. Sin embargo, diversos movimientos liderados por sujetos que no reconocían la autoridad del sacerdocio jerosolimitano fueron igualmente teocráticos, pues sus dirigentes se autoproclamaban mediadores de la voluntad divina, y en caso de obtener poder habrían reclamado su administración. Tal es el caso de Judas el Galileo, pero también de otros de sus coterráneos: Jesús de Nazaret mantuvo una concepción nítidamente teocrática, que aspiraba a la instauración de un utópico reino mesiánico **[17]**.

La dimensión física del reino de Dios es perceptible en buen número de dichos atribuidos a Jesús, en los cuales se habla de aquel como de un lugar donde es posible estar y

entrar, y del que es posible ser excluido [18]. Ello se aprecia también en la plegaria que el galileo parece haber enseñado a sus discípulos: «Venga tu reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo» (Mt 6,10). En esta proposición, el énfasis recae en la primera parte: al igual que la voluntad de Dios se cumple ya en el cielo, el piadoso judío espera que se cumpla también en la tierra. El «reino de Dios» aguardado no es, por tanto, una ensoñación metaempírica que acontecerá en la esfera celestial —tal como se sigue de una malinterpretación burda del sintagma «reino de los cielos»—, sino una realidad que habría de tener lugar sobre la tierra. Esta dimensión concreta y material resulta visible en el hecho de que, en continuidad con textos apocalípticos, la tradición sobre Jesús visualiza la llegada de la victoria final de Dios, sin metáfora, como un gran banquete [19].

Del carácter material del reino esperado se conservan otros indicios. Entre ellos, un pasaje de Marcos, con paralelos en los Sinópticos, ocupa un lugar destacado:

> Nadie hay que haya dejado casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o campos, por mi causa y por causa del evangelio, que no reciba el céntuplo ahora en este tiempo: casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y campos [20].

A través del uso de imágenes concretas, se evidencia el carácter terrenal del reino. La recompensa por la renuncia que exige el seguimiento consiste, además de en la recuperación hiperbólicamente amplificada de vínculos familiares, en la de los bienes inmuebles que son la base patrimonial de una economía agraria y que enmarcan la lista: la casa y los campos que la circundan. Las propiedades materiales forman parte esencial de lo que se anhela en ese particular país de Jauja donde la aflicción y la miseria habrían encontrado su fin.

La captación del carácter integral del «reino de Dios»

evidencia la inextricable vinculación del contenido religioso del mensaje de Jesús con su dimensión política, ya visible de forma incoativa en el propio concepto **[21]** . La irrupción de ese reino excluye, por definición, la autoridad del invasor de turno, y por tanto el fin del dominio imperial de Roma **[22]** . Aunque los romanos habrían considerado ilusoria tal predicación, el hecho de que condensase esperanzas concretas acerca de una transformación de la sociedad y pudiese concitar las esperanzas populares en una liberación nacional la convertía en un factor desestabilizante para los intereses tanto de Roma como de sus gobernantes clientes. Así pues, la proclamación del «reino de Dios», lejos de ser políticamente inocua, entrañaba ya una oposición directa e inequívoca entre Jesús y el Imperio.

Lo dicho induce a clarificar la presencia, en los evangelios, de un lenguaje apocalíptico relativo al final de los tiempos, que parece estar en tensión con la instauración sobre la tierra de un reino de Dios. Una lectura apresurada del lenguaje usado en el llamado «apocalipsis de Marcos» (Mc 13,24-25) —en el que se afirma que el sol estará cubierto por tinieblas, la luna no dará su esplendor y las estrellas caerán del cielo— podría hacer pensar que, si tal lenguaje es atribuible a Jesús, la esperanza de este y los suyos consistió en una espera del fin del mundo de proporciones cósmicas. Esas imágenes de catástrofe en las que el orden natural se ve trastocado aparecen en otros muchos textos de la literatura judía y también en otras culturas **[23]** . Sin embargo, no tienen por qué tomarse literalmente como descripción realista de expectativas, pues pueden entenderse como una metáfora hiperbólica del carácter terrible de la intervención de Dios o su emisario escatológico. Los pasajes, en efecto, se entienden dentro de la tradición de oráculos proféticos que anuncian el «día de Yahvé», el momento en el que Dios se manifestaría en gloria para derrotar a las fuerzas opresoras del pueblo de Israel **[24]** . El segundo capítulo del profeta Joel contiene una

visión del día de Yahvé con imágenes apocalípticas del temblor de la tierra y estremecimiento del cielo, oscurecimiento del sol, la luna y las estrellas, pero contiene asimismo un llamamiento a la restauración del pueblo, una declaración de guerra santa a los gentiles y la visión de una era paradisíaca **[25]** .

Esto permite apreciar la dimensión política que tiene con frecuencia el discurso apocalíptico. Dado que el orden de la naturaleza es requisito imprescindible para el funcionamiento del orden social, una convulsión del primero entraña automáticamente el derrocamiento del segundo. El discurso apocalíptico no consiste en una declaración aséptica sobre lo que supuestamente ocurrirá, sino que refleja el anhelo de que ocurra o al menos la conformidad con ello, en la medida en que el autor y los destinatarios del texto asumen los acontecimientos anunciados como el resultado de un plan divino enteramente justificado. De hecho, el propósito de ese plan es poner fin a lo que se considera el desorden establecido, caracterizado por la impiedad y la injusticia, así como la instauración de la voluntad de Dios en el mundo. Ello se comprende aún mejor cuando se percibe el contexto imperial en el que estos enunciados son formulados: ante un dominio sustentado en intereses y concebido para durar basándose en su hegemonía militar y económica, y frente a la cooperación con él de las capas dirigentes y aun de una parte del pueblo, el colapso de la naturaleza contemplado en la literatura apocalíptica muestra el poder de Dios, y al mismo tiempo la impotencia del Imperio, que carece de todo control sobre el orden cósmico. Esta es la razón de que buena parte de la literatura apocalíptica judía forme parte de lo que se ha llamado «literatura de resistencia», en la medida en que proclama una visión alternativa de la realidad, oponiéndose a la asimilación cultural y espiritual de un pueblo a un poder dominante **[26]** . A esta luz, puede inferirse que no hay incompatibilidad entre el uso del lenguaje apocalíptico y la

espera en una recreación de Israel.

EL REINO DE DIOS (II): INMINENCIA Y ENTUSIASMO ESCATOLÓGICO

La transformación de un símbolo latente de liberación («reino de Dios») en uno efectivo y perturbador es visible en el movimiento de Jesús, no solo porque se refiere a una realidad que sería instaurada en la tierra sino también porque era esperado para un futuro inminente. Juan el Bautista había utilizado la elocuente imagen del hacha «ya puesta en la raíz del árbol», evocando así la posición con la que el leñador se coloca, justo antes de disponerse a asestar el golpe que efectuará la tala del tronco: el desorden presente estaría, pues, a punto de desplomarse. Múltiples testimonios textuales indican que Jesús aguardó la llegada del reino para un futuro próximo: el programático «está cerca el reino de Dios» (Mc 1,15) y su recordatorio en varios pasajes (Lc 10,9); el «venga tu reino» de su plegaria (Mt 6,10; Lc 11,2); las «bienaventuranzas» con sus promesas a los afligidos de una venidera rectificación de sus sufrimientos (Mt 5,3-12; Lc 6,20-23); la observación acerca de una espera de los discípulos en la inmediata manifestación del reino (Lc 19,11), así como varias parábolas en las que es central el motivo de la próxima llegada de una figura protagonista (*v. gr.* Lc 12,39-40) forman parte del abundante material que testimonia la intensa espera escatológica de Jesús y su movimiento **[27]** . Esto significa que el índice de los patrones de recurrencia es aplicable aquí.

Existen, además, otros indicios de que Jesús y sus seguidores aguardaron la llegada del reino en un futuro muy próximo. Varios textos ponen un plazo a la llegada del reino o del juicio escatológico. Un ejemplo es el envío de Jesús a sus discípulos para anunciar el reino en Mateo 10,23b: «En verdad os digo, no habréis acabado de recorrer las ciudades de Israel

antes de que venga el hijo del hombre». Si bien se ha puesto en duda la autenticidad del dicho, alegando por ejemplo la falta de atestiguación múltiple o que el establecimiento de un límite temporal a la llegada del reino (resp. del hijo del hombre) es comprensible como un dicho consolatorio de profetas cristianos a misioneros perseguidos **[28]** , hay buenas razones a favor de que la noción expresada en el dicho se remonta a Jesús. Para empezar, la limitación presupuesta del anuncio a Israel es consistente con la posición del galileo (mientras que contradice la tendencia del redactor evangélico a adscribirle una misión entre los gentiles) **[29]** . Es también aplicable aquí el índice de dificultad, pues se trata de una profecía incumplida que con toda probabilidad ningún cristiano habría inventado, adscribiendo gratuitamente un grave error a Jesús.

Un poderoso argumento ulterior es que el dicho presenta interesantes semejanzas formales y de contenido con otro material atribuido a Jesús que establece un tiempo límite para la venida del reino. Mt 10,23b tiene una estructura literaria similar a varios pasajes de Marcos:

> En verdad os digo: no volveré a beber del fruto de la vid hasta ese día en que lo beba nuevo en el reino de Dios (Mc 14,25/Mt 26,29).
>
> En verdad os digo: no habréis acabado de recorrer las ciudades de Israel antes de que venga el hijo del hombre (Mt 10,23b).
>
> En verdad os digo: algunos de los que están aquí no probarán la muerte antes de que vean venir en poder el reino de Dios (Mc 9,1).

El paralelismo es llamativo: tras una introducción solemne («en verdad os digo»), sigue una predicción relativa a que algo no sucederá (expresado en griego con una doble negación

enfática *ou mē* + futuro) antes de que el evento escatológico tenga lugar y sea experimentado por las personas que no realizarán la acción mencionada en la primera parte del dicho (conjunción temporal *héōs [án]* + subjuntivo). Lo interesante es que la idea expresada en Marcos 9,1 y 14,25 es atribuible a Jesús en virtud del índice de dificultad, pues en todos los casos se trata de profecías incumplidas. Ello se ve ulteriormente apoyado por la ausencia en estos dichos de todo título o función cristológicos **[30]**. Ahora bien, el significado de esos versículos es claro: Jesús sostiene que no volverá a celebrar un banquete festivo sino cuando llegue el reino de Dios, y que este llegaría antes de que muriesen algunos de sus interlocutores, lo cual implica que esperaba la irrupción del acontecimiento escatológico decisivo en un futuro muy próximo. Estos dichos —a los que cabe añadir Marcos 13,30/ Mateo 24,34 («En verdad os digo, no pasará esta generación sin que todas estas cosas se hayan realizado»)— poseen pleno sentido en la predicación de un visionario escatológico como Jesús **[31]**.

Junto al material que prueba la creencia de Jesús en la irrupción del reino de Dios en un futuro inminente, se hallan unos pocos pasajes que han sido utilizados para argumentar que el galileo creyó que el reino se estaba manifestando ya en su propio tiempo **[32]**. La exégesis al uso se refiere a este puñado de textos como «los dichos de presente» y acostumbra a dedicarles extensos capítulos. Muchos autores consideran cruciales esos textos y los utilizan incluso para construir la imagen de un «Jesús no apocalíptico», como si encapsularan las genuinas creencias del predicador **[33]**. Que tales reconstrucciones adolecen de falta de plausibilidad se hace visible no solo en el hecho de otorgar mayor peso a un par de dichos aislados y de significado dudoso que al abundante material recurrente ya señalado, sino también en la existencia de una hipótesis que explica del modo más sencillo los enunciados referidos. Ya en el siglo XIX, Johannes Weiss

ofreció una elucidación convincente de esos pasajes como dichos ocasionales que expresan el entusiasmo de un visionario apocalíptico **[34]**: al igual que, cuando una tormenta se aproxima, uno puede decir «viene una tormenta», pero también prolépticamente «la tormenta ya está ahí (o: ya ha llegado)», Jesús pudo hablar en ocasiones del reino de Dios *como si* estuviera ya irrumpiendo y por tanto estuviera presente. Es muy plausible que alguien al que las fuentes muestran como un exaltado religioso **[35]** en sus momentos de mayor fervor creyese estar asistiendo a las postrimerías del mundo y a los prolegómenos del reino futuro; tanto más cuanto que ese fervor es típico de los miembros de movimientos milenaristas. Ahora bien, si los dichos mencionados son exabruptos ocasionales que reflejan únicamente un matiz en la actitud del visionario, no expresan una concepción escatológica distinta de la espera en un reino inminente, y es un grave error hermenéutico y metodológico usarlos como fundamento de otra cosa **[36]**.

Resulta significativo, además, que el material referido a la supuesta «presencia» del reino sea tan escaso, dado que las comunidades primitivas habrían estado muy interesadas en enfatizarlo, pues para ellas algo importante se había manifestado en la persona y hechos de Jesús como cumplimiento de las profecías bíblicas. Esta elemental consideración debería ya imponer cautela a la hora de valorar esos textos. Por si fuera poco, el más somero análisis del pasaje de Lucas que acostumbra a ser crucial en quienes atribuyen a Jesús una «escatología de presente» muestra ulteriormente las deficiencias argumentativas de esta posición:

> Preguntado por los fariseos sobre cuándo llega el reino de Dios, les respondió diciendo: «El reino de Dios no vendrá con ostentación, ni dirán: “Míralo aquí” o “allí”, pues resulta que el reino de Dios está dentro de vosotros» (Lc 17,20-21).

Una consideración preliminar es que —como han señalado Ed Sanders y Heikki Räisänen— es discutible que este pasaje provenga de Jesús. La razón no es solo que pueda ser interpretado como una reacción espiritualizante tardía al denominado «retraso de la Parusía», sino también que la expresión *metà paratērēseōs* («con ostentación») parece redaccional **[37]** . Así pues, el pasaje podría ser una creación de la comunidad, como respuesta al incumplimiento de las expectativas escatológicas. Pero aun si se aceptase su atribución a Jesús, la significación precisa del dicho, y en particular de la expresión final «dentro de vosotros (*entòs hymōn*)» no es en absoluto clara: según algunos intérpretes, significa que el reino de Dios aparecerá repentinamente; según otros, que está al alcance de los oyentes, dentro de su radio de acción; otros aún creen que se refiere al carácter colectivo de esa realidad. En estas interpretaciones, además, el texto no excluye una escatología de futuro **[38]** . Un problema añadido es que, aun aceptando por mor de la discusión que el sentido de Lucas 17,20-21 se refiere de algún modo a una presencia del reino, se ignora el contexto específico en que fue pronunciado **[39]** ; ahora bien, dado que el contexto determina el significado y el alcance de un enunciado, resulta imposible precisar estos, y por tanto no cabe inferir que tal enunciado refute la bien atestiguada espera escatológica. Al ignorar cuáles fueron los destinatarios originales, la actitud de Jesús hacia ellos y sus intenciones retóricas, y al no saber si la declaración fue irónica, polémica, hiperbólica, figurativa o franca, resulta temerario pronunciarse con mínima certeza sobre su significado y su alcance.

Por lo demás, que Jesús no parece haber creído —a menos que se le impute una grave perturbación mental— que el reino hubiese llegado en ningún sentido cabal se deriva también del hecho de que las fuentes testimonian su conciencia de que el funcionamiento del mundo real seguía siendo el mismo, con los romanos estacionados en Judea,

Antipas tranquilo en su palacio, los poderosos abusando de los débiles, los recaudadores cobrando los impuestos, y la injusticia, el hambre, el sufrimiento, las enfermedades y la muerte haciendo los estragos de siempre, todo ello por definición incompatible con la instauración del reino de Dios **[40]** .

Más determinante aún es que Lucas 17,21 puede ser interpretado en consonancia con una escatología apocalíptica. Por una parte, podría estar reflejando no una exclusión antitética, sino la frecuente construcción semítica de negación relativa o dialéctica, en la que el énfasis recae en el segundo miembro de la expresión, aunque sin anular cabalmente el primero. Dicho de otro modo: aunque la forma de la frase es «No A, sino B», su sentido es «No tanto A, sino sobre todo B». Si es así, la primera parte de la frase no estaría negando que el reino vendrá «de forma observable» o «con ostentación», sino solo enfatizando la información proporcionada en la segunda parte (sea lo que fuere lo que esta significa) **[41]** .

Por otra parte, aun si pudiera probarse que Jesús albergó ideas de un reino de Dios futuro y a la vez de algún modo presente, ello no autorizaría —a diferencia de lo que afirman numerosos autores— a ver en esto algo novedoso o idiosincrásico, pues tal dialéctica parece compatibilizarse en varias fuentes judías, por ejemplo en la noción de que el reino futuro en la tierra reflejaría el reinado ya presente de Dios en el cielo, o en la de que el reino futuro sería la vindicación *de facto* de una soberanía que pertenecía ya a Dios *de iure* **[42]** .

Las noticias de Josefo sobre los movimientos populares surgidos en la época de los prefectos y procuradores son demasiado exiguas para saber si en ellos la noción de «reino de Dios» desempeñó algún papel. Lo que sí mancomuna esos movimientos con el de Jesús es la esperanza generada en una intervención sobrenatural inminente —que mostraría a la multitud que gozaba de la ayuda de Dios—, así como los ecos de liberación nacional: el «Egipcio» prometió a sus seguidores

que las murallas de Jerusalén se desmoronarían y les dejarían el paso franco para ocupar la ciudad, mientras que Teudas aseguró que las aguas del Jordán se dividirían y permitirían el paso del pueblo, en un claro eco del Éxodo. Las implicaciones nacionalistas y políticas de estos episodios explican que, en todos los casos, quienes finalmente intervinieron no fueron las fuerzas sobrenaturales, sino las tropas romanas, que masacraron a los entusiastas judíos. Estos episodios contribuyen a iluminar el hecho de que Jesús, que concitó esperanzas populares en virtud de su espera en la llegada inminente del reino, acabase asimismo muerto a manos de los romanos.

LA PRETENSIÓN REGIOMESIÁNICA DE JESÚS

La noción de «reino de Dios» suele llevar aparejada la del mediador humano encargado de implementar la realización de la voluntad divina. Por ejemplo, el profeta Ezequiel se refiere a un rey pastor divino que reunirá el rebaño de Israel y lo apacentará, pero mediante un dirigente o pastor humano **[43]** . Asimismo, en los *Salmos de Salomón* Dios es descrito como «rey», pero al mismo tiempo ese gobierno escatológico se efectúa mediante un rey mesiánico, hijo de David, cuyo envío el autor implora para limpiar Jerusalén de gentiles **[44]** . Por ende, el concepto del reino es compatible en el mensaje de Jesús con la idea de que un ser humano puede asumir las funciones de dirigente del pueblo, e incluso de mesías regio.

Las epístolas de Pablo no ofrecen con claridad la imagen de Jesús como rey, que solo puede vislumbrarse con cierta dificultad **[45]** . Pero tampoco lo hace Marcos, que no aplica el término «rey» a Jesús hasta cerca del final de la obra. Una consideración más detenida permite apreciar, sin embargo, que los evangelios contienen una cantidad notable de indicios al respecto: 1) En la escena del interrogatorio ante Pilato la

expresión «rey de los judíos» se reitera [46] ; 2) Todos los evangelios se refieren a un *titulus crucis* que tiene como núcleo esa expresión; 3) Según Marcos 15,16-20 y Juan 19,1-5, Jesús es el blanco de una parodia burlesca de epifanía real por parte de los soldados: corona de espinas, manto de púrpura y la aclamación «¡Salve, rey de los judíos!»; 4) En Lucas, un crucificado se dirige a Jesús refiriéndose a «cuando vengas en tu reino/realeza»; 5) La escena de la entrada en Jerusalén abunda en actuaciones y fraseología regias, como la extensión de ropajes y ramas a su paso [47] o las aclamaciones [48] ; 6) Los preparativos que Jesús ordena hacer a sus discípulos, enviados como mensajeros con ocasión de su marcha hacia Jerusalén, para que esta pueda prepararse, recuerda las escenas de *parousía* o llegada de un personaje regio a una ciudad; 7) La petición de los discípulos en Marcos 10,35-40 («Otórganos que, uno a tu diestra y uno a tu izquierda, nos sentemos en tu gloria») presupone que Jesús será entronizado; 8) Varios pasajes (Lc 24,21: «Nosotros esperábamos que sería él el que iba a liberar a Israel» y Hch 1,6: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restituir el reino a Israel?») presuponen que Jesús fue considerado por sus discípulos como el redentor que restituiría la hegemonía al pueblo [49] , una función que la tradición judía asigna al rey mesiánico-davídico; 9) En un episodio del Cuarto Evangelio, una multitud pretende hacer rey a Jesús (Jn 6,14-15); 10). En Lucas 22-29-30 (Mt 19,28), Jesús afirma de forma explícita que un reinado le ha sido conferido [50] ; 11). Diversos pasajes apuntan a la autopercepción de Jesús como pastor del pueblo, una metáfora utilizada en el Próximo Oriente, Grecia y la Biblia para describir a gobernantes y reyes [51] ; 12). Diverso material indica la creencia en una proveniencia davídica de Jesús, como los pasajes donde es llamado «hijo de David» [52] ; 13). En los relatos de la infancia abundan los motivos regios: en Mateo 2,1-12 los magos se postran ante el «rey de los judíos»; en Lucas se describe el nacimiento de

Jesús en términos regios, vinculándolo a la liberación de Israel [53] ; 14). Según Hechos 17,7, de los discípulos se dijo que actuaban «contra los edictos del César, diciendo que hay otro rey, Jesús».

Todos estos datos textuales —a los que cabría añadir otros en los que los ecos regios son más sutiles [54] — conforman un conjunto convergente al que se puede aplicar, en primer lugar, el índice de los patrones de recurrencia. El material proviene de diversas fuentes y se halla en variadas formas literarias, además de aparecer desperdigado en diferentes estratos de la tradición. Una vez más, el postulado de la alta probabilidad histórica de un motivo recurrente no exige probar la autenticidad de todos los elementos que lo testimonian; de hecho, unos pocos —como el contenido en los relatos de la infancia o el diálogo en la cruz— son a todas luces legendarios, y es posible albergar dudas razonables con respecto a la historicidad de algún otro —como se ha hecho respecto a la mencionada «entrada en Jerusalén» [55] —. No obstante, es apenas creíble que el motivo nuclear sea fruto de una invención debida a intereses apologéticos, porque la realeza política de Jesús no es un motivo que la tradición cristiana haya enfatizado.

Una característica que parece incrementar la probabilidad del carácter histórico del motivo de la pretensión regia de Jesús es que incluye pasajes tanto en boca de sus adversarios —que la utilizan para acusarlo— como de sus discípulos y de él mismo; esta convergencia de opiniones testimonia una creencia muy extendida, que se explica del modo más sencillo si corresponde a una aspiración expresada por el propio galileo. Además, en ningún lugar de los evangelios sinópticos con trazas de autenticidad se muestra a Jesús repudiando el apelativo «rey» o distanciándose inequívocamente de sus obvias implicaciones.

La probabilidad de que una pretensión regia fuera enarbolada por Jesús se ve reforzada a la luz de otros

razonamientos. De entrada, la plausibilidad contextual se deriva de la existencia de analogías claras en las pretensiones regiomesiánicas de varios líderes judíos en época julio-claudia **[56]**. Además, es aplicable también el índice de dificultad. Por una parte, los indicios que apuntan a la pretensión regia no están presentados claramente, sino dispersos como *disiecta membra* en las fuentes, lo que indica que el motivo ha sido editado. Por otra, los evangelios contienen pasajes en los que se niegan las implicaciones de la pretensión regia: un ejemplo conspicuo es la frase del Cuarto Evangelio «Mi reino no es de este mundo» **[57]**; esta afirmación ficticia de Jesús responde a la necesidad del evangelista de despolitizar una memoria políticamente subversiva en circunstancias en que conservarla habría sido suicida para las comunidades cristianas deseosas de sobrevivir en el Imperio.

Una vez inferida sobre otras bases la probable historicidad del motivo, el denominado «índice de coherencia» es aplicable. En efecto, la hipótesis de que Jesús tuvo pretensiones regias encaja con al menos otros dos conjuntos de datos bien atestiguados. Por un lado, con los que dejan entrever en él una potente autoconciencia: como visionario religioso, y al igual que muchas otras figuras del judaísmo y de la historia de las religiones, Jesús se creyó investido de una misión trascendental ante su pueblo **[58]**. Por otro, con los demás indicios de su implicación en ideología antirromana. Una pretensión regia se halla precisamente en la intersección de ambos conjuntos de datos: contiene una declaración grandiosa sobre alguien que, al mismo tiempo, aspira con ello a liderar un proyecto de naturaleza colectiva, destinado a articular la resistencia al Imperio.

Un argumento ulterior que apoya la historicidad del motivo examinado es la amplia capacidad explicativa de la hipótesis a la que conduce. Ante todo, permite esclarecer del modo más simple y natural la noticia de la crucifixión: Jesús

debe de haber sido ejecutado por un crimen de *maiestas imminuta*, en la modalidad específica de *adfectatio regni* o aspiración —en perspectiva romana, ilegítima— a reinar. En segundo lugar, da cuenta del material evangélico que refleja una profunda hostilidad entre Jesús y Antipas —así como de la leyenda que, retrospectivamente, atribuye a Herodes el Grande el deseo de acabar con Jesús—: una pretensión regia suponía un desafío frontal a la dinastía herodiana **[59]**. Tercero, proporciona una explicación elegante al hecho de que los Sinópticos, a pesar de referirse a menudo al «reino de Dios», no se refieran casi nunca específicamente a Dios como «rey», a pesar de que la imagen del monarca es la principal metáfora relacional usada para referirse a Dios en la Biblia: la razón podría ser precisamente que en ese reino Jesús se vio a sí mismo como el virrey de Dios **[60]**. Cuarto, elucida el hecho de que los relatos evangélicos retraten a Jesús en una posición central en la ejecución del Gólgota, pues ello respondería a que fue considerado el verdadero *auctor seditionis* por la autoridad romana. Quinto, permite explicar la temprana atribución a Jesús —ya en Pablo— del apelativo «Cristo»: el rey de Israel lo era por estar ungido por Dios, y de hecho la equivalencia de los términos «mesías» (= «ungido», en griego *Christós*) y «rey» se halla en la tradición judía y en los propios evangelios **[61]**. Sexto, los ecos políticos del Magnificat y el cántico de Zacarías (Lc 1,51-55), con su anhelo de la liberación (*lýtrōsis*) de Israel de manos de los extranjeros, adquieren sentido si la creencia en el carácter regio de Jesús estuvo anclada en la tradición. Séptimo, así se explica que incluso el autor del Cuarto Evangelio, que intenta transmutar el sentido de la pretensión regia de Jesús (Jn 18,36), conserve pasajes en que este es saludado como «rey de Israel» en el sentido tradicional (Jn 1,49; 12,13.15). Octavo, ello contribuye a elucidar el proceso de exaltación de su figura: una reivindicación regiomesiánica es una pretensión muy elevada, que —dada la designación bíblica del mesías

como «hijo de Dios»— habría podido contribuir tras su muerte a la divinización del personaje; más concretamente, la convicción de que Jesús había sido o sería entronizado como rey puede explicar una de las creencias sobre él más extendidas en el cristianismo primitivo, a saber, la de que tras su resurrección está sentado en el cielo a la diestra de Dios **[62]** .

El examen efectuado muestra que Jesús parece haber albergado una pretensión regia en el tradicional sentido davídico, que entrañaba la restauración política de la soberanía de Israel **[63]** . Cualquier cuestionamiento de esta conclusión no solo debe enfrentarse a la batería de argumentos ya esgrimida, sino también sortear una reducción al absurdo: si esa concepción regia hubiera sido ajena a Jesús, debería haberlo manifestado en su predicación con el objeto de evitar malentendidos sobre sus reivindicaciones. Dada la naturaleza subversiva de la pretensión regia en un contexto imperial, permitir que los oyentes la infiriesen o se hicieran de ella una idea equivocada conduciría a un seguimiento de Jesús acorde a tal expectativa, lo que significaría no solo dejar que albergaran esperanzas abocadas a la decepción, sino también exponerlos sin escrúpulos a la represión de Roma **[64]** . A su vez, si hubiera habido algún pronunciamiento de ese estilo, dado el interés de las comunidades cristianas en desvincular a Jesús de la resistencia a Roma, habría sido transmitido en la tradición. Ahora bien, de ello no hay el menor rastro **[65]** .

De aquí se sigue que, tal como han reconocido estudiosos de muy diversos trasfondos ideológicos, la pretensión regia no deriva de una calumnia o una malinterpretación de Jesús, sino que refleja su autopercepción **[66]** . Se infiere así la nula credibilidad que merecen las posiciones modernas que minimizan o niegan del modo más enfático la existencia de tal pretensión, así como la de aquellas que proclaman que Jesús no albergó pensamientos exaltados sobre sí mismo **[67]** .

El estado actual del motivo en las fuentes no resulta difícil de explicar. Por una parte, el recuerdo de la aspiración regia —que, dado su carácter palmariamente subversivo, el propio Jesús pudo haber manejado con tacto por razones prudenciales y estratégicas— hubo de ser amortiguado y su importancia minimizada en las circunstancias históricas en que se compusieron los evangelios, muy diferentes a las imperantes en el primer tercio del siglo I e. c. Por otra, una pretensión regia es lo bastante singular y definitoria en la trayectoria vital de un sujeto como para haber dejado considerables huellas mnemónicas, y esta es precisamente la razón por la que quedan todavía no pocos rastros de ella. Solo cuando esos *disiecta membra* son ensamblados es posible vislumbrar el sentido que parecen haber tenido: Jesús albergó la ilusión de ser —o estar llamado a ser— el rey designado por Dios y aguardado por su pueblo, y se convirtió así en concitador de esperanzas de independencia y liberación nacional.

LOS DOCE, O LA FANTASÍA TEOCRÁTICA DE LA RECONSTITUCIÓN DE ISRAEL

El pretendiente mesiánico suele ser una personalidad fuerte, pero no por ello puede llevar a cabo su tarea en solitario. Necesita de un grupo de fieles que le auxilien a la hora de proclamar el mensaje y de articular el movimiento: un colectivo destinado a preparar la transformación del orden del mundo debe estar eficazmente organizado y disciplinado para conquistar nuevos adeptos. Las posiciones sociales en un proyecto de comunidad mesiánica no parecen reducirse nunca, por tanto, al mesías en la cúspide y a la masa en la base, sino que cuentan con un tercer elemento que sirve de intermediario entre ellos: un grupo de individuos particularmente fieles, discípulos o apóstoles, que forman una suerte de pequeña corte en torno al mesías **[68]**. Esta

estratificación de tres niveles superpuestos con un grupo de intermediarios es un elemento reiterado en los análisis de los movimientos mesiánicos, lo que indica que —más allá de la retórica igualitarista— estos están constituidos por relaciones de dominio y subordinación. Por supuesto, en función de la amplitud del movimiento, pueden aparecer eventualmente otros estratos **[69]** , pero su complejidad resulta siempre reductible a los tres niveles fundamentales señalados.

Esta configuración tripartita es asimismo visible en el movimiento de Jesús. Las fuentes hablan de multitudes de oyentes y también de simpatizantes, pero son consistentes al transmitir la impresión de que el galileo se rodeó de un grupo escogido de discípulos, de cuya afiliación fue personalmente responsable. En el epistolario paulino y en diferentes estratos de la tradición evangélica se otorga relieve a un grupo de doce discípulos que Jesús habría convocado **[70]** . La historicidad de estas noticias ha sido cuestionada, habiéndose señalado que las listas de nombres no coinciden en las distintas fuentes **[71]** . Sin embargo, hay razones para pensar que esta información no es una creación comunitaria posterior. Dejando aparte que la elección de un grupo por parte del líder responde a un patrón bien conocido en los movimientos mesiánicos, un grupo de doce posee —como se verá— especial sentido en un contexto judío, máxime por parte de un nacionalista, por lo que puede aplicársele el índice de plausibilidad contextual. Además, la referencia a los Doce desaparece pronto de la literatura cristiana posterior, lo que muestra que no parece responder a intereses teológicos de las comunidades primitivas. Por último, los problemas que causó en la tradición cristiana el hecho de que Judas fuese consistentemente incluido en la lista de los Doce sugieren también que un grupo de esas características se remonta a la vida de Jesús.

Los movimientos mesiánicos acostumbran a abogar por una reorganización efectiva del grupo según antiguos modelos

sociales. Ahora bien, según la tradición bíblica el pueblo de Israel estuvo originariamente constituido por doce tribus. Esta noción aparece por primera vez en las narraciones relativas al éxodo y a la conquista de la Tierra Prometida: en ese pasado mítico, las tribus habrían atacado y vencido, bajo la guía de Josué, a los habitantes de Canaán, dividiéndose luego el territorio **[72]**. Varios indicios —como la probable conexión con los meses del año y el concomitante valor distributivo y simbólico del número, o el hecho de que, si se cuentan las tribus en varios otros relatos, resultan ser diez o trece y no doce— prueban, sin embargo, que el número doce es, para los autores bíblicos, mucho más importante que la realidad misma de las tribus, que se supone habrían descendido de los doce hijos del patriarca Jacob. Las inconsistencias en el número de las tribus, así como el carácter legendario de los relatos bíblicos que se refieren a ellas, permiten deducir que esa noción no es otra cosa que una ficción. Sin embargo, como tantas otras ficciones, se asentó firmemente como verdad en el imaginario colectivo: así, por ejemplo, el sumo sacerdote portaba en su pectoral doce piedras preciosas, correspondientes a las supuestas doce tribus **[73]**. Dado que las derrotas de Israel ocasionaron la deportación y la Diáspora de parte del pueblo, el anhelo por su reconstitución equivalió al sueño de la reunificación de las doce tribus **[74]**.

Como piadoso judío, Jesús compartió los mitos de sus correligionarios, y ello se refleja también en las noticias evangélicas sobre su elección de un círculo de doce discípulos. Las ligeras variaciones en las listas de los nombres en las distintas fuentes no demuestran la inexistencia de esta idea, pues es difícil explicar que la tradición inventase el número doce y luego elaborase listas inconsistentes de nombres. Las divergencias son más bien un indicio de que la idea de los doce discípulos estaba más sólidamente establecida que el recuerdo exacto de sus nombres, y esto puede reflejar el hecho de que también para Jesús y sus seguidores el simbolismo del

número fue más importante que la identidad de los individuos que componían el grupo. Ese simbolismo es obvio: los doce son representantes del número de tribus que en la memoria cultural constituían el pueblo. Independientemente de si esos seguidores fueron o no siempre doce, lo que el número indica es la conciencia del galileo de haber sido destinado a reconstituir el pueblo de Israel. Los doce lugartenientes elegidos son ya una representación proléptica, que encarna y anticipa la reagrupación de las tribus. Esto se ve corroborado por un dicho conservado, con ligeras variantes, en Lucas y Mateo:

> Yo os confiero la realeza (*basileía*), tal como mi padre me la confirió a mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino (*en tē basileía moû*) y os sentéis sobre tronos como jueces de las doce tribus de Israel **[75]** .

En este revelador pasaje conservado en Mateo y Lucas, Jesús promete compartir el poder de su reino con sus más íntimos seguidores. Las implicaciones políticas y la materialidad de las imágenes empleadas no solo son consistentes con otras noticias del mismo tenor atribuidas a Jesús, sino que contradicen de forma clara las tendencias posteriores del movimiento, dedicado a espiritualizar la noción del «reino de Dios», por lo que apenas es concebible una creación cristiana. Además, dados los relatos sobre la traición de Judas, resulta altamente improbable que un pasaje en el que Jesús hablase de los Doce como los que habrían de ser entronizados para juzgar a Israel —lo que incluye a Judas — hubiera sido inventado, pues constituye una profecía incumplida que supone un error en el maestro **[76]** .

El pasaje alude al proyecto nacionalista y subversivo de un pretendiente regiomesiánico quien, evocando un modelo constitucional arcaico y profundamente enraizado en la tradición bíblica, aspira a devolver a Israel la gloria perdida y

a poner a sus fieles al frente de su gobierno. En efecto, lo que se evoca con esos doce dirigentes son los «príncipes de Israel» del libro de los Números, a los que Josefo denomina «filarcas» o jefes de las tribus [77]. En una tierra ocupada por los romanos y por la dinastía prorromana de los herodianos, ese proyecto solo podía tener un significado y solo podía generar, por tanto, una respuesta.

LA CUESTIÓN DEL PAGO DEL TRIBUTO A ROMA

El aspirante regiomesiánico pretende el establecimiento de un orden justo, pero la evanescencia del desorden antiguo habría de conllevar el fin de toda medida abusiva. La legitimidad de someterse al censo y al consiguiente pago de tributo al Imperio romano había sido drásticamente negada por Judas el Galileo en torno al 6 e. c. Que la cuestión seguía estando candente un par de décadas después lo indican algunos pasajes de los evangelios. El primero de ellos, que ha tenido una influencia considerable en la historia política de Occidente, dice así en la versión de Marcos:

> Y le envían algunos fariseos y herodianos con el fin de cazarlo en alguna declaración. Y al llegar le dicen: «Maestro, sabemos que eres veraz y no te preocupa la opinión ajena; porque no te fijas en la apariencia de los hombres, sino que enseñas en verdad el camino de Dios. ¿Es lícito dar tributo (*kēnson*) al César o no? ¿Lo damos o no lo damos?». Pero él, viendo su hipocresía, les dijo: «¿Por qué me tentáis? Traedme un denario para que lo vea». Ellos se lo trajeron. Y les dice: «¿De quién es esta imagen y la inscripción?». Y ellos dijeron: «Del César». Jesús, respondiendo, les dijo: «Lo del César dadlo al César, y lo de Dios, a Dios». Y se asombraban de él [78].

Este texto es generalmente leído como la legitimación de

una distinción de ámbitos —«político» y «religioso» o «temporal» y «espiritual»— y como aprobación del pago del tributo. Tal lectura es visible ya en el siglo II en Justino, que sostiene que los cristianos pagan de forma diligente «tributos y contribuciones», algo que —afirma— les enseñó el mismo Jesús **[79]**. Asumida en la tradición cristiana, esta interpretación es defendida hasta el presente con ligeras variantes por casi todos los exégetas bíblicos, ante todo porque esto es lo que el texto parece decir *prima facie*, y también porque corresponde a la exitosa imagen tradicional de un Jesús carente de veleidades antirromanas **[80]**. Existen, sin embargo, poderosas razones para pensar que la interpretación usual del pasaje es errónea, y que la posición de Jesús respecto al pago del tributo fue sensiblemente distinta a lo que se supone. No se trata únicamente de que la dimensión antirromana de la predicación del reino de Dios y de la pretensión regiomesiánica de Jesús hagan de entrada muy sospechosa e improbable la idea de que condonó explícita o implícitamente el pago del tributo, sino de que esta se ve cuestionada por numerosas consideraciones críticas **[81]**.

Una cuestión preliminar que ha de elucidarse es la de la historicidad del episodio de Marcos. Es dudoso, de entrada, que todos los detalles reflejen algo realmente acontecido. Así, la combinación de «fariseos y herodianos» en el versículo 13 podría reflejar intereses polémicos **[82]**, y la mención del denario en el versículo 15 podría ser redaccional **[83]**. Sin embargo, aun aceptando la presencia de elementos secundarios, hay razones de peso para pensar que el núcleo de la noticia —es decir, que a Jesús se le preguntó por la licitud de pagar el tributo a Roma, y que dio una respuesta del tenor de la que se le atribuye en Marcos 12,17— constituye una probable reminiscencia histórica **[84]**. Goza de plausibilidad contextual, dada la importancia de la cuestión del pago del tributo a lo largo del siglo I e. c. **[85]**, y es difícil entrever

razones para una composición comunitaria. Además, una contextualización en el marco de Jerusalén es muy plausible, dado que la provincia de Judea estaba directamente sujeta a la tributación romana.

Todos los relatos sinópticos presentan la escena de la cuestión sobre el pago del tributo como un intento, por parte de los adversarios de Jesús, de tenderle una trampa. Aunque este marco podría ser redaccional, si Jesús adoptó una posición antirromana sería muy probable que en alguna ocasión le fuese formulada la pregunta —por parte o no de agentes herodianos— en un contexto hostil, con el objeto de desacreditarlo o incriminarlo **[86]**. El aspecto de encerrona premeditada queda aún más nítido en el versículo introductorio de la versión contenida en el Evangelio de Lucas, que podría explicitar lo que se halla tácito en Marcos:

> Y habiendo estado al acecho, enviaron espías que se hacían pasar por hombres justos, para atraparlo en alguna declaración y poder entregarlo al poder y jurisdicción del gobernador (Lc 20,20).

La encerrona presupone que los interrogadores pensaban que Jesús se oponía al pago del tributo, pues únicamente tal oposición permitiría una respuesta incriminatoria, y con ello la posibilidad de denunciarlo a la autoridad romana. Ahora bien, si se asume que Jesús repudiaba la ocupación imperial es porque debió de haberse manifestado en tal sentido con anterioridad. El interrogante que se le formula no es, pues, una pregunta genuina dictada por la curiosidad de averiguar algo que se ignora, sino una cuestión retórica generada por lo que ya se sabe —que su posición era contraria al pago del tributo.

La pregunta sobre la licitud del tributo no es inocua, y de hecho amenaza con poner al destinatario en un brete con independencia de la respuesta ofrecida. En la cuestión de si es

lícito (*éxestin*) o no pagar el tributo están involucrados a la vez aspectos «políticos» y «religiosos», como lo había mostrado la enseñanza de Judas el Galileo, según la cual el pago del tributo no era lícito en la medida en que Dios poseía en su totalidad la tierra de Israel. En la perspectiva nacionalista de la Cuarta Filosofía, reacia a las componendas, existe un conflicto radical entre Dios y el César: todo lo que hay en Israel es de Dios, por lo que las pretensiones del César —que esquilma al pueblo y se pretende divino— son ilegítimas; lo que en apariencia constituyen dos ámbitos paralelos, el del César y el de Dios, son mutuamente excluyentes. Esto significa que una respuesta favorable al pago del tributo alinearía a quien la diese con una posición colaboracionista con el Imperio y desmentiría por tanto su aspiración a liderar la causa nacional, minando su credibilidad ante el pueblo, mientras que una respuesta negativa mostraría un rechazo a las exigencias del poder imperial y permitiría sustanciar ante este una denuncia por sedición.

Ahora bien, el contexto público y de encerrona en el que se formula la pregunta exige a quien aconsejó a sus discípulos ser astutos como serpientes (Mt 10,16) no manifestarse con claridad. Esto se comprende cuando se tiene en cuenta la dominación imperial sobre Israel y los fenómenos de disimulo que tienen lugar en los pueblos sometidos, es decir, en situaciones en las que las relaciones de poder son asimétricas y no existe genuina libertad para manifestar lo que se piensa. En estos casos, el lenguaje es usado a menudo de modo aparentemente inofensivo —hasta el punto de fingirse incluso lealtad y obediencia a la autoridad política— mientras en realidad vehicula un mensaje muy distinto. Según han señalado algunos estudiosos, para una correcta comprensión de la respuesta de Jesús en Marcos 12,17 resulta conveniente aplicar la diferenciación, tematizada por el antropólogo estadounidense James Scott, entre el «discurso público» —lo que el sometido dice con disimulo ante el dominador o sus

representantes con el objeto de sustraerse a una eventual represión— y el «discurso oculto» —el verdadero significado del lenguaje del oprimido, que queda implícito, pero que puede ser de naturaleza revolucionaria **[87]**—. Un ejemplo moderno es el grafiti con la fórmula «Viva VERDI» con el que, en la Italia de mediados del siglo XIX, dominada por los austriacos, los italianos llenaron los muros de su país; esta declaración, que en apariencia refleja solo el espontáneo homenaje a un gran compositor, constituía en realidad un ingenioso pronunciamiento patriótico y revolucionario, pues VERDI era un acrónimo de *Vittorio Emmanuele Re D'Italia*. Solo la ignorancia del contexto histórico y de las estrategias oblicuas con las que los pueblos sometidos deben manifestar sus ansias de libertad en situaciones de dominio imperial puede llevar a ver en la fórmula una declaración deliciosamente apolítica.

A esta luz, la sentencia «Lo del César dadlo al César, y lo de Dios, a Dios (*Tà Kaísaros apódote Kaísari kaì tà toû theoû tōi theōi* **[88]**)» adquiere un sentido muy distinto al que tiene en las interpretaciones habituales. La respuesta parece yuxtaponer los derechos de dos ámbitos diferentes, de forma más o menos simétrica, de modo que el conflicto entre ellos queda lingüísticamente inexpresado, como si no existiese. Esto, sin embargo, es solo una apariencia, y atenerse a ella significa quedarse en la superficie del discurso. La presencia de disimulo es precisamente lo que cabe esperar de la declaración pública de un sujeto prudente en un contexto imperial, pues hablar abiertamente implicaría represalias seguras —como pone de relieve la introducción de la perícopa, en especial en Lucas—. En realidad, para el piadoso monoteísta y visionario apocalíptico, que se toma muy en serio el Shemá que recita diariamente, «lo (que es) de Dios» es literalmente *todo*, por lo cual «lo (que es) del César» es *nada* **[89]**. Así se puede entender que la yuxtaposición no

establezca —en el nivel del «discurso público»— un vínculo entre las cosas del César y las de Dios, y también que no ponga más énfasis en el segundo miembro —como si dijera: «Hay que dar al César (la moneda), pero aún más a Dios lo suyo» **[90]** —. El paralelismo es irónico, y el buen entendedor no habría captado en la frase ni justificación del pago del tributo ni equivocidad o neutralidad alguna, sino una astuta formulación del rechazo a las exigencias de Roma.

Solo así se entiende dónde estriba el ingenio de la respuesta, a saber, en negar la licitud del tributo sin necesidad de explicitarlo. Jesús habría dicho con toda claridad lo que pensaba, pero sin que su respuesta hubiera podido ser utilizada por sus adversarios para denunciarlo ante las autoridades: para la autoridad romana, «lo del César dadlo al César, y lo de Dios, a Dios» no tendría el sentido irónicamente exclusivo que tenía en círculos nacionalistas. Esto es lo que explica el asombro de los circunstantes: «y se asombraban de él». Tal observación no necesita ser reducida a un típico detalle redaccional mediante el que el autor del evangelio, de modo panegírico, muestra el carácter sorprendente de la personalidad de Jesús **[91]** , pues en este caso la fascinación tiene sentido en la lógica interna de un episodio en el que, enfrentado a una cuestión espinosa, un individuo logra evadirse del grave peligro que entraña —nada menos que ser declarado rebelde a Roma— con sagaz sutileza. La admiración no se debe a que la respuesta resulte ininteligible o a que afirme el deber de pagar el tributo —nada admirable habría en ello—, sino a que Jesús se zafa de la trampa que le querían tender. En los años veinte del siglo I e. c., los testigos del diálogo habrían captado con toda claridad de qué se trataba, y no habrían pensado lo que creen obstinada e ingenuamente los lectores modernos **[92]** .

La lectura efectuada es preferible con mucho a la interpretación estándar porque, a diferencia de esta, tiene en cuenta la estructura retórica de la perícopa, las circunstancias

históricas y políticas de la Palestina del primer tercio del siglo I, las dinámicas generales de resistencia en una situación de dominio imperial y la reconstrucción histórica más plausible de Jesús, pero también porque se ve corroborada por varios otros argumentos. Ante todo, en un pasaje del Evangelio de Lucas, Jesús es acusado de soliviantar al pueblo y oponerse al tributo: «Hemos hallado a este descarriando a nuestra nación, prohibiendo pagar los tributos al César (*kōlýonta phórous Kaísari didónai*) y diciendo que él es el mesías rey». La exégesis habitual considera las acusaciones como calumnias y falsos testimonios, pero que esta opinión concuerde tan nítidamente con la del propio evangelista debería, de entrada, suscitar sospechas a la mirada crítica. De hecho, dado que todo indica que las otras dos acusaciones formuladas en Lucas 23,2 —que Jesús pretendió ser rey, y que su predicación tenía potenciales efectos perturbadores— tenían fundamento **[93]** , resulta muy plausible que también lo tuviese la tercera, máxime porque todas ellas están lógicamente interrelacionadas. Por lo demás, la acusación habría sido difícil de sustanciar si —como suele sostenerse— Jesús hubiera declarado antes públicamente que era lícito pagar el tributo.

Es posible efectuar asimismo una reducción al absurdo. Según los evangelios, tanto antes como después de su entrada en Jerusalén Jesús tuvo seguidores que lo consideraron la persona llamada a liberar a Israel **[94]** . Ahora bien, alguien que hubiera manifestado que ese acto —al mismo tiempo real y simbólico— de sumisión al Imperio romano que era el pago del tributo estaba justificado, no habría podido ser tomado en serio por nacionalista alguno. Así pues, si las noticias sobre cierto apoyo popular a Jesús como figura regiomesiánica merecen —como parece— algún crédito, de ellas se infiere que debe de haberse opuesto al pago del tributo a Roma.

Además, a la interpretación del episodio como una velada declaración contra el tributo le es aplicable el índice de

coherencia, y en un doble sentido. Por una parte, en una cuestión tan crucial Jesús debe de haber mantenido una posición consistente con el resto de su visión: la aceptación del pago del tributo habría estado en contradicción con el ideario nacionalista de su mensaje y con su autopresentación como rey mesiánico, mientras que la oposición a tal signo de sumisión a Roma se halla en perfecto acuerdo con él. Por otra parte, el uso de un «discurso público» para zafarse de trampas tendidas por adversarios está en consonancia con otras estrategias de supervivencia, como la huida frente a Antipas, y por el uso de una astucia que parece haber recomendado a sus discípulos **[95]** .

De todo lo anterior se sigue que Jesús parece haberse opuesto al pago del tributo, y que la conversión de su respuesta en Marcos 12,17 en el *locus classicus* de la separación de dos esferas —la política y la religiosa— y aun en la justificación de las pretensiones imperiales no solo entraña un grave anacronismo, sino que desvirtúa y mistifica su presumible sentido original **[96]** . Ahora bien, es precisamente el carácter no explícito de la declaración lo que la hizo susceptible de ser utilizada ya por la tradición, fuera de su *Sitz im Leben*, para disociar a Jesús y a sus seguidores de la resistencia antirromana y exhortar a los cristianos a ser leales súbditos del Imperio, tendencia que se aprecia ya en Pablo y en otros escritos del Nuevo Testamento, y que será estándar en la literatura posterior, como muestra el ejemplo mencionado de la *Primera Apología* de Justino **[97]** .

SÚBDITO VERSUS SOBERANO: LA HOSTILIDAD ENTRE JESÚS Y ANTIPAS

La proclamación de un reino que supondría una transmutación del orden existente, la oposición al dominio romano y la pretensión regia de Jesús permiten ya suponer que la relación de este con el tetrarca Herodes Antipas no

puede haber sido positiva. Tal suposición se ve confirmada por diversos indicios contenidos en los evangelios sinópticos, aunque —como ocurre con otros asuntos embarazosos para las comunidades cristianas— estos no contienen más que observaciones esporádicas y no siempre claras sobre la relación del súbdito y su soberano.

El alcance de la hostilidad entre ambos se vislumbra con más nitidez cuando se tiene en cuenta lo que se sabe sobre la relación del tetrarca y el Bautista. Como todo indica que Jesús tuvo una alta concepción de Juan, al que Antipas hizo ejecutar **[98]** , es una inferencia razonable la de que hubo una actitud hostil de Jesús hacia su soberano, a quien debe de haber juzgado como un déspota injusto y sanguinario. A ello cabe sumar las noticias sobre los distintos modos en que Antipas atentó contra la sensibilidad religiosa de sus súbditos judíos más piadosos —en la fundación de Tiberíades sobre tumbas, en el adorno de su palacio en esta ciudad con figuras de seres vivos o con su actividad benefactora en templos fuera de Palestina **[99]** —. Pero, sobre todo, el gobierno de Antipas como cliente de Roma fue un recordatorio constante del dominio imperial: no solo había sido educado en la urbe y debía su posición al emperador, sino que había continuado obsequiosamente la política prorromana de su padre; su nueva capital fue llamada Tiberíades en honor del emperador (19 e. c.), y Séforis y Beth Ramtha recibieron los nombres de Autokratōr y Livia/Iulias (en honor a la mujer de Augusto). Independientemente de las vicisitudes de Antipas con el gobernador de Siria Vitelio y las acusaciones formuladas contra él por Agripa hacia el final de su gobierno **[100]** , si conservó su tetrarquía durante cuatro décadas es porque su relación con el poder romano fue satisfactoria, tanto para Augusto como para Tiberio.

La hostilidad de Jesús hacia Antipas debe de haber tenido su correlato en la actitud que este hubo de desarrollar hacia el primero si llegó a saber algo de él y si lo que supo lo ponía en

relación con el Bautista [101] . Dado que el tetrarca —según Josefo— parece haber hecho ejecutar al Bautista por temor a una revuelta (*stásis*), es natural que hubiera prestado atención a cualquier brote de continuidad que pudiera aparecer, que habría sido contemplado no solo con suspicacia, sino con abierta animadversión. Pero con independencia de si Antipas percibió o no la relación de Jesús con el Bautista o de si le llegaron rumores sobre las pretensiones regias de aquel, un predicador de un inminente «reino de Dios» con cierto apoyo popular hubo de ser contemplado como algo lo bastante amenazador y peligroso por el gobernante prorromano como para haber buscado suprimirlo.

El carácter recíproco de la hostilidad entre el soberano temeroso de revueltas y el súbdito con ínfulas de guía popular es una conjetura que se ve confirmada por varios datos proporcionados por los evangelios. A pesar de que la tradición lucana de una participación de Antipas en el «juicio» a Jesús es harto dudosa [102] , otras noticias presentan altas probabilidades de historicidad. En Marcos 8,15 Jesús advierte a sus discípulos contra «la levadura de Antipas», una expresión demasiado imprecisa, pero que testimonia la existencia de un hondo antagonismo y la amenaza que el tetrarca suponía para él y sus seguidores. En Lucas 13,32 Jesús califica a Antipas como «ese zorro», con una metáfora que, al margen de su sentido exacto, es cualquier cosa menos halagüeña [103] . La referencia a «una caña, agitada por el viento» en Mateo 11,7 puede haber contenido una referencia crítica, apenas velada, al propio Antipas, que utilizó ese símbolo en las monedas que acuñó. Este conjunto de referencias negativas halla un nítido clímax en la noticia lucana según la cual algunos fariseos advierten a Jesús de la conveniencia de alejarse, porque «Herodes quiere matarte» [104] .

La animadversión mutua es corroborada por las diversas noticias que en los evangelios presentan a Jesús alejándose del

alcance de Antipas. Jesús se distancia ya tras ser informado de la ejecución del Bautista, lo que significa que percibió al tetrarca como una amenaza **[105]** . El análisis de los textos revela que a partir de entonces la actividad de Jesús se modifica, pues pasa a estar casi constantemente en movimiento, como en fuga, y la mayor parte del tiempo fuera del territorio controlado por Antipas **[106]** . Si Cafarnaún fue el epicentro y base de operaciones de Jesús, eso podría contribuir a explicar la elección **[107]** : esta pequeña población, en la orilla noroeste del Lago de Galilea, se hallaba en la periferia de la tetrarquía de Antipas —en el confín con la Gaulanítide, el territorio de Filipo—, y su situación ofrecía la posibilidad de huida, así como de desembarcar fuera del territorio del tetrarca, lo que la convertía en un lugar idóneo para alguien que parecía estar obligado a someterse al juego del gato y el ratón **[108]** .

El hecho de que Jesús evitase cuidadosamente a Antipas puede explicar un dato textual que ha causado mucha perplejidad, a saber, la ausencia de toda mención en los evangelios a las principales ciudades de Galilea. La omisión de Séforis —a una hora de camino de Nazaret— y Tiberíades, que resulta difícil considerar accidental, podría deberse a que Jesús las evitó de forma sistemática. Ahora bien, tal evitación no parece haberse debido a razones étnicas —su población era mayoritariamente judía, y la arqueología revela la continuidad religiosa y cultural entre ellas y otras poblaciones galileas como Cafarnaún o Nazaret—, sino a motivaciones políticas: Séforis y Tiberíades eran las capitales desde las que el tetrarca gobernaba y que albergaban su aparato administrativo y el grueso de sus tropas. Al menos mientras no creyó llegado el momento de la intervención escatológica de Dios, Jesús no parece haber querido meter su cabeza en la boca del lobo.

Ya en el siglo XVIII, algunos autores se refirieron al nulo interés que Jesús —en perspectiva *emic*, el supuesto salvador

universal— demostró por convertir a su propio gobernante. Por ejemplo, con indisimulada ironía, el barón de D'Holbach se lamentaba de la negativa del galileo a presentarse ante el tetrarca, lo que le habría ofrecido la oportunidad de ganar para su mensaje a su soberano y quizás a todo el pueblo **[109]**. Ajeno al sarcasmo provocado por el ánimo polémico, el historiador halla aquí otra ocasión para repensar críticamente la relación de Jesús con el poder. A diferencia de lo que el ilustrado sugiere, el visionario galileo no parece haber evitado a Antipas porque fuese un charlatán temeroso de ser desenmascarado en una corte ilustrada, sino porque aquel era el rostro que en Galilea presentaba el poder imperial, por lo que lo único que podía esperar de él era lo mismo que había obtenido el Bautista: encarcelamiento y muerte.

De modo similar a lo que ocurre con la pretensión regia de Jesús, el enfrentamiento entre el predicador y su soberano hubo de ser decisivo en el curso vital de aquel. El hecho de que queden de ello solo rastros dispersos no resulta sorprendente: la significación inequívocamente política de esa relación hostil explica que los evangelistas o la tradición previa amortiguasen su alcance. En efecto, al pragmático tetrarca no le habría incomodado lo más mínimo un mensaje etéreo de amor, sino solo uno que amenazara la estabilidad de su dominio. La hostilidad entre Antipas y su súbdito confirma indirectamente la existencia de una dimensión política en el ideario y la actividad del galileo **[110]**.

LAS ESPADAS DEL GRUPO

Varios pasajes en los relatos de la pasión indican la presencia de armas en el grupo de Jesús, que son descritas como *máchairai* («espadas»). Dado el mito del «pacifismo» del galileo, este dato ha causado gran desazón desde la

Antigüedad entre autores cristianos. Desde los primeros teólogos hasta la actualidad se ha pretendido, por ejemplo, que estas *máchairai* no eran espadas, sino «cuchillos», quizá los destinados a ser usados en el sacrificio pascual. Es, por tanto, conveniente comenzar precisando el significado del término.

En la literatura griega, en especial en el periodo arcaico, *máchaira* puede tener en efecto el significado de «cuchillo», pero el más común es el de «espada», y de hecho se refiere a menudo a la usada por los soldados romanos, con lo que equivale a *gladius*, a diferencia del término latino para «daga» o «puñal» (*pugio*). El sentido de «cuchillo» aparece en el relato del sacrificio de Isaac en Génesis 22,6.10LXX, pero en los restantes usos del término en ese libro su significado es el de «espada». En los libros de los Macabeos el término se usa únicamente en este último sentido **[111]**. Más relevante aún es que ese sea el significado de *máchaira* en el Nuevo Testamento, donde no hay ni un solo caso en el que el término se refiera inequívocamente a un «cuchillo», pero sí muchos donde designa una espada de combate o la destinada a la ejecución del criminal **[112]**. La inferencia obvia es la de que, en los relatos de la pasión, *máchairai* no significa otra cosa que «espadas».

Según la descripción del episodio del prendimiento en los cuatro evangelios, alguien entre los discípulos de Jesús ofreció resistencia armada al grupo enviado a aprehenderlo, desenvainando su *máchaira* e hiriendo con ella **[113]**. Si bien el episodio se refiere a una única espada, resulta improbable que solo un discípulo la portase. De hecho, Lucas 22,49 apunta a que todo el colectivo iba armado:

> Y viendo los que estaban con él lo que iba a pasar, dijeron: «Señor, ¿golpeamos con espada (*ei patáxomen en machaírai*)?».

Es difícil creer que esta reveladora frase, que involucra a la generalidad de los discípulos en la violencia, fuese inventada. La implicación colectiva es asimismo perceptible en un revelador detalle textual, que es sin embargo sistemáticamente omitido en la historia de la investigación. Se trata de las palabras pronunciadas por Jesús en Lucas 22,51 como reacción a lo que se describe en el versículo 50 como una acción violenta de uno de sus seguidores («E hirió uno de ellos al siervo del sumo sacerdote, y le cortó la oreja derecha»). El sintagma griego *eâte heōs toútou* es traducido habitualmente como «¡Ea, basta ya!» o de forma similar, pero esta traducción oculta el hecho de que *eâte* es la segunda persona de plural de un presente de imperativo, por lo que una versión más literal sería: «Dejadlo, hasta aquí». Lo que resulta llamativo es el uso del plural en un relato en el que se acaba de describir la acción de un sujeto aislado. Así pues, tanto Lucas 22,49 como 22,51 sugieren la disposición violenta de una pluralidad de discípulos. Es posible, pues, que el relato del arresto constituya la estilización de un enfrentamiento más grave.

Si bien la posesión de espadas en el grupo de Jesús es un dato que aparece de manera abrupta y fugaz en los relatos de la pasión, es en extremo significativo. En la perspectiva de los responsables de mantener el orden público de una sociedad no es lo mismo que una voz profética se alce aislada y resulte por ello virtualmente inofensiva —como ocurrió con el Jesús hijo de Ananías mencionado por Josefo, al que los romanos consideraron un loco y, tras unos azotes, dejaron libre **[114]** —, que el que un profeta con pretensiones se vea apoyado por un grupo armado.

El hecho de que el grupo de discípulos de Jesús —al menos en la etapa final de su estancia en Jerusalén— estuviera armado no puede, obviamente, haber sido ajeno a la voluntad de su indiscutible guía. Esto se ve corroborado porque otro pasaje en el que se mencionan las espadas explicita que fue el

propio Jesús el que no solo habría autorizado, sino también exhortado a sus discípulos a procurárselas:

> Y les dijo: «Cuando os envié sin bolsa, alforja ni sandalias, ¿acaso os faltó algo?». Ellos dijeron: «Nada». Les dijo: «Pero ahora el que tenga bolsa, que la coja; asimismo, igualmente la alforja; y el que no tenga espada (*ho mē échōn [...] máchairan*), que venda su manto y se compre una» **[115]** .

Aunque la conexión de este pasaje con el episodio del arresto ha sido silenciada en las narraciones evangélicas, la orden de Jesús a los discípulos, relativa a adquirir espadas, y su presencia y empleo en la escena del prendimiento, no pueden sino estar orgánicamente relacionadas. Tal como señaló Alfred Loisy, no cabe descartar que el autor de Lucas trabajase con una fuente en la que la resistencia de los discípulos fue prevista e incluso alentada por Jesús **[116]** . Por lo demás, la noción de que el grupo habría poseído espadas sin la aprobación de su jefe es inconcebible.

Dada la desenvoltura con la que el carácter armado del séquito de Jesús es omitido o juzgado irrelevante en las obras al uso, es menester establecer los argumentos que apoyan la fiabilidad de esas noticias. El primero es la aplicabilidad del índice de dificultad. Tanto la descripción del episodio del prendimiento como el pasaje relativo a la adquisición de espadas (Lc 22,35-38) han sido alterados, como lo prueban sus múltiples incongruencias internas —por ejemplo, la noción de un Jesús que ordena a todo discípulo adquirir una espada y a continuación afirma que dos bastan **[117]** —. Tales alteraciones evidencian el embarazo experimentado ante el dato de las espadas por los evangelistas o los transmisores de la tradición, que deben de haberlo reproducido solo porque estaba profundamente arraigado, pero que, por lo demás, fue minimizado en lo posible **[118]** .

Otro argumento es que las noticias sobre las espadas carecen de valor apologético, por lo que apenas cabe imaginar un motivo para una creación editorial. De hecho, no parece haberse ofrecido nunca una explicación convincente a la conjetura de que el material relativo a la condición armada del grupo sea puramente inventado. Incluso si algún grupo de nazoreos hubiera decidido tomar parte en la resistencia contra Roma, no se ve cómo elementos de su ideología habrían podido insertarse en una tradición interesada en despolitizar a Jesús.

Cabe aplicar asimismo una combinación de los índices de coherencia y plausibilidad contextual. Aunque en teoría es posible que alguien que, anhelando la desaparición del dominio de Roma y que se creyó llamado a desempeñar una función de guía popular, hubiera prescindido de armas, resulta más probable que hubiera juzgado conveniente que su séquito las portara. Tal como demuestran los textos de Qumrán, la creencia en una intervención escatológica de Dios no excluía la idea de una participación de los judíos piadosos: tanto el Rollo de la Guerra como otras obras relacionadas consignan explícitamente las espadas que portarían los «hijos de la luz» en la batalla contra los «hijos de las tinieblas» **[119]**. Si Jesús y los suyos aguardaron en el Monte de los Olivos la inminente manifestación de Dios **[120]**, la noción de que sus expectativas en una intervención divina harían superfluo el uso de armas en su grupo es falaz.

Además, la presencia de espadas en el grupo permite explicar del modo más natural que todos los evangelios se refieran al carácter numeroso y armado del grupo enviado a Getsemaní: Marcos se refiere a un gentío «con espadas y bastones», mientras que Juan habla de «una cohorte y alguaciles» **[121]**. Aunque el poder actúa en ocasiones de modo desproporcionado, si las noticias sobre el envío de un contingente armado son fiables, la explicación más simple es que el grupo de Jesús no era inocuo, y que los responsables

del arresto esperaban resistencia.

Es cierto que, de modo similar a como la tradición evangélica editó el material concerniente a la relación de Jesús con el Imperio y con el gobernante cliente Antipas, también lo hizo con la mención de las armas, de modo que de lo que debe de haber sido una historia muy sustanciosa quedan únicamente rastros aislados: por ejemplo, cuándo, dónde y a quién fueron adquiridas esas espadas; dónde, cuándo y cómo se adquirió el entrenamiento para utilizarlas; o cuántas de ellas tenía el grupo, etc., son preguntas cuya respuesta la tradición prefirió soslayar.

Esto significa que la idea que se halla por doquier en la literatura sobre Jesús, a saber, que no pudo autorizar que sus discípulos portasen espadas o estar implicado en algún tipo de resistencia armada contra el Imperio porque él pensó que el responsable de la instauración del reino sería únicamente Dios **[122]** , es un *non sequitur*. Al igual que en muchos otros casos de la historia del judaísmo —piénsese en la comunidad de Qumrán o en la Cuarta Filosofía—, Jesús parece haber contemplado una sinergia humano-divina: la transformación del mundo (el «reino de Dios») dependería de la voluntad de Dios, pero era preciso que los fieles cooperasen para hacerla despuntar, desempeñando así un papel activo en ella **[123]** .

Del mismo modo, contra la hipótesis de que Jesús tuvo a su disposición tan solo un pequeño grupo de seguidores armados no puede esgrimirse válidamente la objeción de que habría sido absurdo esperar una victoria ante el Imperio con tan exiguos medios. En efecto, esta objeción no toma en serio ni la intensidad de las convicciones de Jesús ni el escaso realismo de tantos visionarios religiosos. La tradición plasmada en las Escrituras hebreas —textos sagrados para Jesús y los suyos— abundan en relatos en los cuales sujetos aparentemente débiles o con solo un escaso contingente, confiando en tener a la divinidad de su lado, obtienen sonadas victorias: Sansón, Gedeón o los macabeos son ejemplos elocuentes **[124]** . Todo

indica que Jesús, de fe firme y que pudo enseñar a sus discípulos que «todo es posible al que cree» (Mc 9,23), contó con que en el momento oportuno Dios se manifestaría en un acto salvador ante el cual cualquier fuerza humana, por formidable que fuese, estaría condenada a verse irremisiblemente arrollada. Para ello, sin embargo, era menester que los elegidos mostrasen activa y palpablemente su confianza en Dios y arriesgasen cuanto fuese preciso — hasta su vida.

RASTROS ULTERIORES DE CONFLICTO: JESÚS Y LA VIOLENCIA

La posición antirromana de Jesús no implica necesariamente nada todavía sobre su posición hacia la violencia, no solo porque no hay relación intrínseca entre lo primero y lo segundo, sino también porque la tradición judía conoce varias posibilidades alternativas en la resistencia a la dominación extranjera, como muestran ya los libros de los Macabeos. Ahora bien, la presencia y uso de espadas en el grupo de Jesús es uno de los datos que permiten desmentir la extendida ficción del «pacifismo» del predicador galileo. De hecho, la propia pregunta «Señor, ¿golpeamos con espada?» (Lc 22,49), en la medida en que comporta la posibilidad de una respuesta afirmativa, implica que Jesús no impartió a sus discípulos una enseñanza coherente contraria a la violencia **[125]** .

Que la violencia —y en varios sentidos: lingüística, práctica, teórica— no fue ajena al proyecto de Jesús se muestra en diversos episodios. Uno en el que él mismo es agente de violencia física, hasta el punto de que queda singularizado en esa condición, es el de la llamada «expulsión del Templo» de los mercaderes y cambistas, en el que estos o sus animales son empujados y sus mesas derribadas. El uso de una cierta medida de fuerza se refleja en las distintas

versiones, y en el Cuarto Evangelio se dice que Jesús hace un látigo de cuerdas que utiliza contra comerciantes, animales y cambistas que desempeñaban su negocio de manera pacífica **[126]**. Si bien los intentos de los exégetas para no admitir que el texto no es éticamente edificante son múltiples —según algunos, el material del látigo era muy suave e incapaz de hacer daño; según otros, una violencia que no llega a matar es aceptable—, el carácter violento de la acción es innegable. Con independencia de lo que se piense sobre la historicidad del episodio **[127]**, resulta llamativo que la tradición adscribiese al supuesto «Jesús pacífico» un comportamiento de ese tenor.

La violencia física halla su continuidad en diversos modos de violencia lingüística. Jesús se dirige con descortesía y aspereza a quienes no le prestan oídos, sean un grupo o una población, a los que increpa con lenguaje despectivo e insultante **[128]**. A menudo, ello consiste en amenazas que se cumplirían en el tiempo escatológico: Jesús creía que sus adversarios —o aquellos a quienes él percibía como tales— serían castigados severamente por Dios **[129]**. Sin embargo, en otras ocasiones el conflicto irrumpe en el presente:

> No penséis que vine a poner paz sobre la tierra. No vine a poner paz, sino espada. Porque vine a separar al hombre contra su padre, y a la hija contra su madre, y a la nuera contra su suegra, y serán enemigos del hombre los de su casa (Mt 10,34-35).

El mensaje de este texto no es solo que la predicación de Jesús redundaría en conflictos familiares, sino que su propósito fue generar tales conflictos. Si bien este pasaje suele ser interpretado figurativamente, los conflictos a los que se refiere son serios, hasta el punto de que algunos estudiosos niegan que provenga de Jesús **[130]**. Así, por ejemplo, el llamado *Jesus Seminar* sostiene que es material redaccional,

procedente de la comunidad cristiana. Sin embargo, los escasos argumentos ofrecidos para apoyar esta tesis no son convincentes. El hecho de que algunas de las frases del pasaje correspondan al profeta Miqueas (Miq 7,6) no dice nada sobre su historicidad, dada la frecuencia con la que la exégesis judía contemporánea citaba la Ley y los Profetas. Y la idea de que tal material parece contradecir dichos de Jesús en los que este recomienda un «amor sin reservas» (*unqualified love*) supone un razonamiento circular y puramente subjetivo, pues por la misma razón podría ponerse en cuestión la fiabilidad de esos otros dichos.

Los sobrenombres que reciben varios de los discípulos de Jesús han sido interpretados como marcadores de su pertenencia a grupos de resistencia antirromana. Así, el apelativo de Judas, *Iskariōtēs*, podría provenir del latín *sicarius*, «hombre con daga (*sica* **[131]**)». El apelativo dado en Mateo 16,17 a Simón Pedro, *Bariōna*, resulta llamativo, pues el arameo *barjone* se usa en el Talmud de Babilonia —ciertamente una obra tardía— para referirse a los «rebeldes» de Jerusalén durante la Primera Guerra Judía. Aún más claro es el caso del otro discípulo de nombre Simón, al que Marcos 3,18 y Mateo 10,4 conocen como *ho Kananaîos*, un apelativo que no parece un gentilicio relativo a Caná, sino una transliteración del arameo *qan'ān*, que significa «celoso» o «zelota»; esta interpretación se ve corroborada por el texto correspondiente de Lucas 6,15 (y Hechos 1,13), que llama a Simón *ho Zēlōtēs*, «el zelota». Si bien no todas las etimologías son filológicamente seguras, da mucho que pensar el hecho de que tres sobrenombres parezcan conectar a discípulos de Jesús con grupos de resistencia.

Aún más significativo es el hecho de que los propios evangelios testimonien la disposición belicosa de los discípulos —Pedro, Jacobo y Juan— a los que la tradición

presenta precisamente como el círculo más íntimo de Jesús. Así, el apelativo *Boanērgés* otorgado por Jesús a Jacobo y Juan sugiere una reputación pendenciera que se muestra por ejemplo en su deseo de hacer descender fuego del cielo sobre una aldea de samaritanos poco amistosos **[132]** . El Evangelio de Juan identifica a Pedro con el discípulo que durante el arresto usa la espada. Si el propósito de Jesús fue protagonizar una revolución no violenta, parece haber elegido a un grupo poco dispuesto a cooperar **[133]** . De hecho, Jesús y sus colaboradores parecen haber sido el tipo de gente que habría alarmado a las autoridades romanas **[134]** .

Aunque no es posible saber si todos y cada uno de los episodios que atribuyen a Jesús y sus discípulos algún tipo de violencia merecen crédito, la presencia convergente de todos ellos aboga a favor de la historicidad del motivo. Tales indicios de violencia son tanto más elocuentes cuanto que provienen de fuentes interesadas en presentar a Jesús como un personaje deliciosamente pacífico y un modelo de mansedumbre **[135]** . Así pues, si tales rastros se han conservado es porque la memoria de esa violencia debe de haber estado profundamente incrustada en la tradición. Al fin y al cabo, existe cierta coherencia entre la furia en la acción del Templo, la brusquedad lingüística contra los adversarios y las visiones implacables del triunfo escatológico de Dios. De todo ello se sigue no solo que el mensaje de Jesús no fue incompatible con la violencia, sino también la alta probabilidad de que la implicación de Jesús y su grupo en actos de fuerza fuese mucho más seria de lo que las fuentes dejan entrever. Los postulados habituales sobre el pacifismo de Jesús no son otra cosa que apriorismos apologéticos sin sólida base textual **[136]** .

Por supuesto, reconocer el aspecto violento de Jesús no implica convertirlo en una suerte de maníaco sanguinario. Incluso los visionarios religiosos que asumen la validez de la violencia no la consideran un fin en sí mismo, pues se

presentan siempre como deseosos de la llegada de un mundo donde los conflictos hayan sido definitivamente cancelados. La utopía de Jesús parece haber sido un estadio (el «reino de Dios») en el que las tensiones incesantes que caracterizan la vida cotidiana y la violencia que los seres humanos se infligen tendrían fin, y en el que —como en la armonía cósmica imaginada por el profeta Isaías— el lobo se acostaría junto al cordero. Es, por tanto, comprensible y hasta esperable que Jesús pudiera en ocasiones hablar del valor de la paz; de hecho, esto contribuiría a explicar, mediante un proceso de oportuna selección, la génesis de su retrato de ser pacífico.

Los análisis previos inducen a interpretar de un modo sensiblemente distinto al habitual, y más convincente, unos pocos textos que suelen ser aducidos para sostener el presunto pacifismo de Jesús. El principal es el pasaje de la narración del arresto en la versión del Evangelio de Mateo, en el que se retrata a Jesús reprendiendo al discípulo que usa la espada y ordenándole poner fin a su acción: «Vuelve la espada a la vaina, pues quien hiere a espada morirá a espada» (Mt 26,52-53). Si este texto es auténtico —algo muy dudoso **[137]** —, a la luz de lo dicho podría interpretarse con mayor plausibilidad no como una prohibición absoluta de la violencia que expresa una posición pacifista **[138]** , sino como una meramente táctica, es decir, como una no-violencia provisional hasta que la violencia divina o angélica —con la colaboración humana— se desencadenara en el tiempo del fin.

Lo dicho permite mostrar asimismo la falta de fundamento del intento sistemático por oponer a un Jesús pacífico a una sociedad judía presuntamente permeada por la violencia. Un ejemplo típico es la prescripción de poner la otra mejilla (Mt 5,39/Lc 6,29), considerada por la exégesis al uso un paradigma de comportamiento. Ahora bien, dejando aparte que es dudoso que esta conducta entrañe necesariamente algún tipo de virtud **[139]** , de ella se encuentran ejemplos contemporáneos en la Palestina de Jesús. Un caso bien

conocido, pero extrañamente omitido cuando se habla de la supuesta no violencia de Jesús, es la reacción del pueblo judío en Cesarea, cuando —ante un comportamiento de Poncio Pilato experimentado como un intolerable agravio— la multitud ofreció sus gargantas a las tropas, dispuesta a entregar sus vidas, hasta que, impresionado por esta actitud, el prefecto romano desistió de su propósito inicial **[140]** .

El hecho de que no se encuentre en un predicador galileo del siglo I e. c. un principio universal y omnicomprensivo de no violencia análogo al defendido por Mohandas Gandhi en el siglo XX no debería resultar extraño. De hecho, no parece haber pruebas de que un principio semejante fuese postulado por nadie en el mundo mediterráneo antiguo, ni en el ámbito del judaísmo ni en el de la cultura grecorromana. Su atribución a Jesús, por extendida que esté, no es sino uno más de los muchos anacronismos que vician el estudio histórico del personaje.

JESÚS Y LA RESISTENCIA ANTIRROMANA: HIPÓTESIS

Las secciones previas han mostrado que la dimensión nacionalista y antirromana de la historia de Jesús puede y debe ser inferida de una lectura crítica de los indicios conservados en las fuentes disponibles. Tales indicios, en efecto, no solo son cuantitativamente considerables, sino que se refieren a aspectos cruciales en la trayectoria de un individuo: el contenido nuclear de su mensaje, su autodefinición, su relación con las autoridades políticas, su posición frente a cuestiones candentes en la sociedad de su tiempo y la modalidad concreta de su muerte. La convergencia de todos estos elementos en la misma dirección no es ni puede ser una mera casualidad. Ello hace que la pretensión de quienes afirman que los testimonios son ambiguos y abiertos a un continuado debate, a pesar de su apariencia de prudencia científica, carece de

justificación [141] .

Al mismo tiempo, ha de reconocerse que a tenor de las fuentes disponibles no cabe elucidar con suficiente seguridad la magnitud ni las formas concretas que adoptó la hostilidad de Jesús respecto al poder romano. La razón es que, si bien hay buenas razones para inferir que la rememoración de la identidad del galileo y su grupo sufrió importantes alteraciones, no es posible estar seguros de su alcance exacto. Ante la imposibilidad de determinar el grado de reelaboración que sufrió la tradición, dependiendo de la idea que parezca más probable asumir al respecto, es posible ofrecer dos hipótesis distintas.

Una posibilidad es conjeturar que en la creación de los evangelios hubo un grado muy considerable de manipulación editorial que alteró la atmósfera políticamente revolucionaria de las actividades de Jesús hasta hacerla casi irreconocible. Esto ha llevado a los estudiosos que defienden esta hipótesis a inferir que la presencia de armas en el grupo de Jesús debe de haber sido mucho más importante de lo que los textos dan a entender, que Jesús fue una suerte de cabecilla militar que intentó dar un golpe de mano en Jerusalén y que durante un tiempo consiguió tomar algunas zonas del Templo —algo de lo cual el relato del incidente en el santuario sería una estilización [142] —, antes de ser neutralizado por Roma. A favor de esta hipótesis cuentan los muchos indicios de edición, así como el hecho de que el grado de tergiversación histórica y el número de incongruencias en los relatos de la pasión son muy altos [143] .

No obstante, dado que esta hipótesis supone una reescritura muy extensa de la tradición y que —si bien aplicando siempre la cláusula *ceteris paribus*— las explicaciones más simples deben ser preferidas, cabe una hipótesis alternativa, a saber, que Jesús adoptó una posición de resistencia antirromana solo en el periodo final de su vida, y que el núcleo de su actividad no habría sido la lucha

armada, sino la predicación de una reconstitución nacional de Israel que incluía aspectos tanto «religiosos» como «políticos». Solo cuando se impuso la convicción de una inminente manifestación escatológica de Dios en Jerusalén, Jesús habría requerido de sus más fieles seguidores una plena disposición a colaborar con las tropas angélicas, incluyendo empuñar la espada.

Esta última hipótesis parece explicar mejor la existencia de una tradición de Jesús como maestro, así como que sea en la sección final de los relatos evangélicos donde se agolpan los rastros de conflicto con Roma y de violencia. Además, tal escenario tiene paralelos en lo ocurrido con Qumrán, donde una comunidad en apariencia pacífica contempló la necesidad de una sinergia de los fieles con las huestes angélicas para combatir a los ejércitos de los Kittim, alineados con Belial. De hecho, según la profecía del libro de Zacarías, en la cual Jesús puede haberse inspirado **[144]** , el emplazamiento del milagro escatológico sería el Monte de los Olivos, donde el Señor de los Ejércitos levantaría a los hijos de Sion para batallar contra los extranjeros; para ello, unas pocas espadas de valientes bastarían **[145]** .

En todo caso, no es posible saber si Jesús limitó la participación armada de su grupo al tiempo en que consideró iba a tener lugar la manifestación decisiva de Dios o si se produjo con anterioridad. Tampoco puede descartarse algún tipo de tensión o evolución en su conducta. A diferencia de lo que se supone a menudo, los movimientos judíos de resistencia no fueron monolíticos ni siguieron siempre la misma estrategia. Ya los libros de los Macabeos indican que la oposición a los Seléucidas entrañó tanto la oposición armada como el martirio, y hay razones para pensar que la Cuarta Filosofía pudo generar asimismo una variedad de respuestas, que sus partidarios no habrían juzgado antitéticas, sino complementarias **[146]** . Que Jesús creyese que la liberación de los enemigos se produciría en última instancia por medios

sobrenaturales no implica que pensase que los hombres deberían esperar pasivamente ese momento o que la acción humana fuese superflua en el escenario escatológico; de hecho, parece haber incluso pensado que la manifestación de Dios dependía en alguna medida de la dignidad que mostrasen él y sus discípulos **[147]**. De este modo es posible encajar los diversos datos disponibles.

Con independencia de cuál de las posiciones expuestas se considere más plausible, ambas comparten una serie de aspectos que pueden considerarse resultados suficientemente seguros de una reconstrucción crítica. Primero, el proyecto de Jesús tuvo una dimensión política y nacionalista que fue nuclear en su visión, hasta el punto de que sin ella su figura —así como el texto de los evangelios— resulta ininteligible. Segundo, Jesús no se opuso por principio a la violencia y no fue un pacifista *avant la lettre*. Tercero, al igual que tantos otros profetas milenaristas en la historia, Jesús creyó —y prometió a sus seguidores— que en el momento oportuno tendría lugar una asistencia sobrenatural en sus esfuerzos por destruir el orden repudiado: Dios intervendría de manera decisiva a su favor.

El mínimo común denominador de estas hipótesis posee una extraordinaria capacidad explicativa, sin parangón en las reconstrucciones habituales del personaje. La proclamación de un reino de Dios inminente, una pretensión regia y la oposición al pago del tributo son elementos que —tomados ya aisladamente, pero *a fortiori* en conjunto— expresan con nitidez y de forma convergente la existencia de un conflicto directo entre Jesús y su grupo, por una parte, y el Imperio romano, por otra. Los rastros de la oposición a Herodes Antipas y de la presencia de armas en el grupo de Jesús solo corroboran la magnitud de tal conflicto. Esta constatación resulta extraordinariamente relevante, pues permite entender que la crucifixión del Gólgota no fue —a diferencia de lo que pretenden innumerables autores— un suceso paradójico o

enigmático [148] . Lejos de ello, la existencia de una ideología y de una praxis de resistencia en un contexto imperial ofrece una explicación clara y suficiente de por qué Jesús fue ejecutado, y de por qué lo fue en una crucifixión colectiva. De hecho, dado que la oposición al Imperio se infiere de diversos aspectos de su historia, si pudiera plantearse alguna cuestión significativa respecto a su muerte, no sería la de por qué el galileo fue crucificado, sino en todo caso la de cuáles, de entre las diversas razones por las que pudo serlo —predicación de un reino inminente, pretensión regia, oposición al pago del tributo, hostilidad a Antipas, acción en Jerusalén acompañado de una comitiva armada, etc.—, influyeron de forma más precisa en la decisión del prefecto romano [149] . Buscar otro motivo para su crucifixión es un ejercicio de prestidigitación intelectual que no solo vulnera todo sano razonamiento, sino que siembra irremediablemente la confusión.

La potencia explicativa se extiende a muchos otros elementos. Que Jesús tuviera una ideología y una praxis antirromanas hace que cobren sentido, y de forma sencilla y unitaria, toda una serie de aspectos de los relatos evangélicos que, de creer la interpretación teológica estándar, resultan extraños y aun ininteligibles: su intento de pasar inadvertido y de sustraerse a la vigilancia de Herodes Antipas, la espera de sus discípulos en una liberación nacional, los enunciados de Jesús que delatan estereotipos y prejuicios hacia los no judíos, las advertencias sobre la hostilidad y el peligro de muerte (en cruz) que implica el seguimiento, o los dichos de los discípulos sobre la posibilidad de morir con él, etc., son noticias incompatibles con la imagen de un salvador netamente espiritual y universalista que predicó un idílico mensaje de paz y amor. Por el contrario, todas ellas encajan a la perfección con una figura de visionario nacionalista que operó guiado por la resistencia al poder imperial y sus adláteres, y fue consciente de los peligros de represión que corría su empresa colectiva, tanto por parte de Roma como de

sus gobernantes clientes.

VII. UN PROYECTO NACIONALISTA: LA IMBRICACIÓN DE «POLÍTICA» Y «RELIGIÓN»

La íntima conexión entre lo que hoy se llama «religión» y «política», característica del judaísmo antiguo, se da igualmente en Jesús, tal como se ha apreciado en los análisis previos. Así, «reino de Dios» es un concepto que por definición cobra sentido únicamente en el contexto de las creencias y esperanzas de la religión judía, pero al mismo tiempo expresa una realidad integral que ha de manifestarse visiblemente en la tierra, poniendo fin al dominio extranjero. La oposición al pago del tributo a Roma tiene obvia significación política y económica, pero está inspirada —en el caso de la Cuarta Filosofía, y con toda probabilidad en el de Jesús— en la convicción de que todo en Israel pertenecía a Dios. La presencia de espadas es un dato con directa repercusión social, pero en el grupo de Jesús parece haber estado ligada a sus esperanzas escatológicas. Una y otra vez se aprecia que la relación de lo «religioso» y lo «político» es inextricable.

Una rápida ojeada a otros casos de la historia judía contemporánea demuestra que no había contradicción alguna en ser un maestro religioso y de forma simultánea un guía o inductor de la resistencia al poder romano y a los gobernantes judíos prorromanos. Judas y Matatías, a quienes Josefo llamó «sofistas» —maestros de la Ley—, desencadenaron un acto de rebeldía al final del reinado de Herodes, al instigar a sus discípulos a derribar el águila que el rey había erigido sobre la puerta principal del Templo. Judas el Galileo, que incitó la resistencia al pago del tributo, es llamado por Josefo un

«sofista imponente». Y Menajén, uno de los líderes de la guerra contra Roma que se presentó con ropajes regios, fue denominado «sofista» **[1]** . Inspiradores o guías de movimientos de resistencia —armados o no—, todos estos personajes fueron al mismo tiempo guías espirituales.

No obstante, las presentaciones al uso intentan separar ambas dimensiones, incurriendo así en un distorsionador anacronismo y ofreciendo una presentación unilateral que impide captar la fisonomía del galileo **[2]** . Ello hace imperativo reconsiderar los elementos que a primera vista son puramente «religiosos», con el objeto de mostrar en qué medida son susceptibles de imbricarse con lo averiguado hasta ahora. A diferencia de los elementos examinados en el capítulo anterior, los tratados a continuación no parecen haber estado —al menos directamente— entre las causas que explican la crucifixión de Jesús, pero conforman la imagen típica de este como figura exclusivamente espiritual y permiten entender cómo esa imagen unidimensional pudo llegar a imponerse en la tradición cristiana.

EN LA ÓRBITA DE JUAN EL BAUTISTA

Un rasgo llamativo de los evangelios canónicos es la presencia conspicua que en todos ellos posee la figura de un predicador llamado Juan, «el Bautista» o «el Bautizador», cuya existencia histórica es confirmada por Josefo en sus *Antigüedades*. Los Sinópticos conectan el comienzo de la actividad pública de Jesús con las vicisitudes de ese personaje, que realizó su labor en Galilea y Perea, territorio de Antipas. El prólogo del Cuarto Evangelio interrumpe sus sublimes declaraciones sobre el Logos preexistente para referirse a él, lo cual parece indicar el profundo arraigo de la memoria de esta figura en la tradición **[3]** .

La aplicación de los índices de patrones de convergencia y dificultad permiten inferir el carácter históricamente fiable de

la impresión general de que Jesús estuvo en la órbita de Juan, sea como discípulo, como alguien que acudió a su rito de inmersión, o como ambas cosas. Muchas menciones del Bautista en los evangelios traicionan algún tipo de incomodidad, y sus autores se esforzaron en reducir su relevancia histórica al papel de precursor de Jesús; ahora bien, los intentos demasiado insistentes de persuadir a un auditorio de una particular versión de la realidad suelen delatar la existencia de alguna versión alternativa que se necesita refutar. Además, la información dispersa contenida en los evangelios indica la presencia de numerosas semejanzas fenomenológicas entre Juan y Jesús, algo que contradice la tendencia de los evangelistas a hacer del último un ser excepcional en la historia del judaísmo y de la humanidad en general **[4]** .

Las noticias que sobre el Bautista proporcionan los evangelios y Josefo son demasiado exiguas como para poder formarse una idea cabal del personaje, pero que ambas fuentes informen de modo independiente acerca de él indica que adquirió cierta notoriedad en su época. El sobrenombre que se le otorgó —«el Bautista»— parece probar que el rito consistente en sumergir en agua a quienes acudían a él fue lo bastante idiosincrásico en su tiempo como para caracterizarlo.

Al afirmar que en su rito tenía lugar «una purificación del cuerpo, una vez que el alma había sido limpiada por la justicia» **[5]** , Josefo da a entender que para el Bautista la purificación no se producía automáticamente, sino que dependía de la conversión interna del corazón y una praxis moral, las cuales eran así un prerrequisito de aquella. Este énfasis en la pureza interna parece haberse desarrollado en el mundo religioso contemporáneo sobre todo después del siglo II
a. e. c.,
a partir de la insatisfacción generada en algunas conciencias por el automatismo atribuido a la eficacia del rito —en el cual

la realización mecánica de una serie de acciones produce determinados efectos, con independencia de la moralidad del sujeto [6] —. Numerosos escritos e inscripciones en el mundo grecorromano hacen hincapié en la pureza de la mente como condición para entrar en templos y asociaciones religiosas, y el judaísmo no es una excepción. Por ejemplo, la Regla de la Comunidad de Qumrán enfatiza la inutilidad de los ritos de purificación, que incluían lavatorios y baños en cisternas rituales, sin un previo arrepentimiento [7] . El hecho de que el Bautista requiriese también la realización de un rito de pureza es comprensible: siendo los rituales una forma de comunicación social, al someterse a ellos el individuo hace visible una decisión interna, al tiempo que expresa su conformidad con una identidad colectiva.

La notoriedad obtenida por Juan es más fácil de explicar si no se limitó únicamente a efectuar un rito de inmersión, sino que tuvo un mensaje conectado con él. La existencia de tal mensaje se ve refrendada por Josefo y por Lucas, que a la predicación religiosa del Bautista mencionada en Marcos y Mateo añade su enseñanza ética: Juan exhorta tanto a la multitud en general como a grupos específicos a practicar la caridad y la justicia [8] . Sin ese mensaje —cuya credibilidad pudo ser favorecida por el modo de vida de Juan, marginal y ascético— no existiría base para las tradiciones que le atribuyen autoridad como profeta y maestro, ni para las que se esforzaron en convertirlo en un precursor de Jesús.

Tanto el rito como el mensaje forman parte de una concepción apocalíptica en la que un sujeto que se creyó inspirado por Dios hizo un llamamiento al pueblo de Israel para prepararse, mediante el arrepentimiento sincero y una praxis acorde a él, ante una manifestación inminente y definitiva de Dios en el mundo:

> Apareció Juan el Bautista en el desierto, predicando bautismo de conversión para perdón de los pecados. Y

acudía a él toda la región de Judea y todos los jerosolimitanos, y eran bautizados por él en el río Jordán, confesando sus pecados (Mc 1,4-5).

Se presenta Juan el Bautista predicando en el desierto de Judea, diciendo: «Convertíos, pues está cerca el reino de los cielos» […] Y viendo a muchos de los fariseos y saduceos que venían a su bautismo, les dijo: «Engendros de víboras, ¿quién os mostró cómo huir de la ira inminente? Haced, pues, fruto digno de conversión. Y no se os ocurra deciros: "Tenemos por padre a Abrahán". Porque os digo que poderoso es Dios para hacer surgir de estas piedras hijos a Abrahán. Y ya el hacha está puesta en la raíz de los árboles. Todo árbol, pues, que no produzca fruto bueno, es cortado y arrojado al fuego» (Mt 3,1-2.7-10).

La anhelada intervención de Dios entrañaría un juicio, con la obvia posibilidad de condenación o de salvación. Así pues, la predicación del Bautista comportaba tanto un aspecto amenazante —la ira divina para los pecadores recalcitrantes— como uno salvífico. La imagen escatológica que Lucas 3,17 pone en boca del Bautista (la paja sería quemada con fuego inextinguible, mientras que el trigo sería reunido en el granero) expresa con pregnancia esta doble dimensión. Aunque la tradición cristiana ha ofrecido —en contraste con un Jesús luminoso— una imagen sombría del Bautista, sería difícil explicar el eco que este encontró si no hubiera tenido un mensaje esperanzador. De hecho, que algunos pasajes designen la predicación de Juan como «anunciar buenas noticias» resulta elocuente, pues los cristianos no habrían atribuido tal cosa al Bautista de no haber habido base para ello **[9]** .

Si bien la tradición cristiana, proclive a minimizar la figura de Juan, lo convirtió en una especie de predicador solitario,

vociferante y exaltado, este retrato unidimensional es una caricatura. A diferencia del Jesús hijo de Ananías, Juan no fue un profeta oracular o una figura aislada. Con su elocuente anuncio del arrepentimiento, tangible en un sencillo rito abierto a todo miembro de Israel, y sus directrices éticas encaminadas a lograr una rectificación de las relaciones sociales deterioradas, el Bautista albergó un proyecto de restauración nacional: no aspiraba a crear una secta, pues el destinatario de su mensaje era todo el pueblo sin distinción. La naturaleza colectiva de este proyecto es el punto de partida para entender el prematuro final de Juan, a quien Antipas hizo detener y decapitar. La historia que Marcos 6,17-29 ofrece para explicar esa muerte es en gran parte una leyenda cortesana sin dimensión política, pero Josefo ofrece un relato más creíble al afirmar que el arresto y ejecución de Juan se debieron al temor del tetrarca de que tuviera lugar una revuelta (*stásis*) **[10]** . Aunque no es posible estar seguros del fundamento de sus sospechas, es difícil creer que el pragmático tetrarca se hubiera comportado como un hipocondríaco y se hubiese arriesgado a tomar una medida que —dadas las simpatías de las que Juan gozaba— aumentaría su impopularidad, si el Bautista hubiera sido políticamente inocuo.

Es posible, de hecho, vislumbrar varios sentidos en los que la actividad de Juan resultó inquietante para el orden establecido. Ante todo, era un predicador apocalíptico que proclamaba el pronto fin del *statu quo*, lo que suponía un cuestionamiento de la legitimidad del gobierno del tetrarca y del Imperio al que servía; tanto más, cuanto que la capacidad de persuasión de Juan podía provocar un entusiasmo religioso susceptible de exasperar los ánimos de los súbditos más descontentos de Antipas. Esta consideración incrementaría su probabilidad si las noticias sobre la predicación «mesiánica» del Bautista fuesen fiables: según las fuentes cristianas, Juan anunció la llegada de «uno más fuerte» (*ischyróteros*) y «que ha

de venir» (*erchómenos*) **[11]** ; aunque podría pensarse que esto es una creación cristiana, el hecho de que los términos atribuidos a esa figura esperada no sean utilizados como títulos mesiánicos en textos cristianos no lo hace probable, y lo cierto es que términos tan vagos dejan abierta toda una serie de figuras de jueces escatológicos. Además, Juan podría haberse presentado en el papel de Elías, que tradiciones judías concebían como precursor del mesías.

Por otro lado, el Evangelio de Marcos aduce como causa del prendimiento de Juan las críticas de este al matrimonio de Antipas con Herodías. Esto resulta relevante porque Antipas estuvo casado con una hija del rey Aretas IV, lo que había contribuido a contener por vía diplomática el impulso expansionista de los nabateos. El nuevo matrimonio con Herodías no solo atentaba contra la Ley judía **[12]** , sino que la oposición a él por parte de Juan pudo avivar el descontento entre los súbditos del tetrarca; de hecho, el repudio de la hija del rey nabateo **[13]** debió de ser entendido como un acto hostil, y desembocaría en una derrota del tetrarca a manos de Aretas. Además, habría sido fácil asociar a Juan con los nabateos, pues desarrolló su actividad no lejos de su territorio **[14]** .

Las anteriores consideraciones muestran que, si bien la actividad de Juan parece meramente religiosa, tenía implicaciones políticas. Aunque no hay indicios de que Juan se rodease de discípulos armados ni de que hiciese llamamientos a una revuelta, no es posible saber si consideró siempre inapropiada tal solución. En la noticia lucana que se refiere a los consejos impartidos por el Bautista a soldados no se dice que les exhortara a abandonar sus armas y convertirlas en arados. Y si Juan hubiera sido una suerte de inequívoco pacifista, difícilmente Antipas habría podido temer que en torno a él se gestase algún tipo de sublevación.

La existencia de una relación entre Jesús y Juan hace plausible que la noticia de que el primero fue bautizado por el

segundo merezca crédito. Se ha querido cuestionar su fiabilidad arguyendo que pudo ser inventada para realzar la figura de Jesús: dado que Juan había sido una figura respetada, que Jesús fuera presentado como sometido a su bautismo habría aumentado su reputación. Esta, sin embargo, no parece la explicación más probable: la noticia del bautismo —según Marcos, un «bautismo de conversión para el perdón de los pecados»— indujo a la tradición cristiana a intentar desactivar las implicaciones de que Jesús se hubiera sometido a ese rito, y ante todo la de que se confesó pecador **[15]**. De hecho, la presencia de esa noticia en la tradición obligó a los evangelistas a embellecer el episodio mediante la invención de varios fenómenos sobrenaturales, así como de un curioso diálogo entre Juan y Jesús, carente por lo demás de toda plausibilidad histórica **[16]**. Hay buenas razones para creer no solo que Jesús fue bautizado por Juan, sino también que él mismo practicó el bautismo **[17]**.

La influencia del Bautista es perceptible en diversos pasajes que muestran a Jesús reconociendo la autoridad de aquel y alineándose con él de diversos modos. En un episodio de Marcos donde a Jesús se le pregunta en virtud de qué autoridad actúa, responde aludiendo indirectamente a la autoridad celestial de Juan. El establecimiento de un paralelismo es aún más claro allí donde Jesús se contrapone a sí mismo y a Juan, como portavoces de Dios, a la «presente generación», indiferente a los requerimientos divinos. La admiración de Jesús por Juan alcanza su clímax en un pasaje en el que lo elogia como «más que un profeta»: «entre los nacidos de mujer no hay nadie mayor que Juan el Bautista» **[18]**. Por el contrario, no hay ningún pasaje con visos de plausibilidad histórica en el que Jesús critique a Juan o de forma inequívoca se distancie espiritualmente de él.

LA RETÓRICA DE UN PRETENDIENTE MESIÁNICO

La existencia de un proyecto de restauración nacional en Jesús, junto con las noticias acerca de su cercanía a Juan el Bautista —el cual parece haber usado metáforas pregnantes—, inducen a considerar un aspecto esencial que, sin embargo, se pasa por alto sistemáticamente en el estudio de la predicación del galileo, a saber, su dimensión retórica. Por supuesto, ni Jesús fue un rétor clásico ni es posible detectar sus *ipsissima verba*, lo cual hace difícil ser específico al respecto. No obstante, todo indica que fue un predicador elocuente que quiso persuadir a sus oyentes de que él era el portavoz autorizado de Dios y del pronto advenimiento de su reino, así como convencerles de que debían prestarle oídos y disponerse a adoptar determinadas actitudes y acciones. Así pues, ciertas estrategias retóricas, por elementales que fuesen, deben de haber estado operativas en su discurso **[19]**.

Un somero repaso de las palabras que se le atribuyen confirma esa suposición. Así, en varias historias se le adscribe el uso de hábiles contrapreguntas a cuestiones espinosas. Un ejemplo es el episodio en el que algunos dirigentes religiosos le interrogan acerca de la fuente de su autoridad; Jesús supedita la respuesta a que sus interlocutores respondan antes a otra pregunta («El bautismo de Juan, ¿era del cielo o de los hombres?») que les pone en un brete, lo que le permite librarse de responder **[20]**. Otro es la pregunta que Jesús formula al ser interrogado sobre si es lícito el pago del tributo. Este uso de esgrima verbal traiciona tanto la conciencia de la peligrosidad de un discurso franco como la habilidad para sustraerse a él.

El recurso a la hipérbole aparece en numerosos dichos (cfr. Mc 10,29), como en los relativos a las posibilidades de la fe. En Marcos 11,23 Jesús asegura a sus discípulos: «En verdad os digo que quien dijere a este monte: "Quítate de ahí y arrójate al mar", y no titubease en su corazón, sino que tuviese fe en que lo que dice se hace, lo obtendrá» **[21]**. En el episodio en el que una intervención de Jesús produce el repentino

agostamiento de una higuera, afirma: «En verdad os digo que si tuvierais fe y no dudarais, no solo haréis lo de la higuera, sino que aun si dijerais a este monte: "Quítate de ahí y échate al mar", sucedería; y todo cuanto pidiereis en la oración con fe, lo recibiréis» (Mt 21,21-22). Tales dichos acerca de mover montañas forman parte del lenguaje convencional para referirse a lo que es imposible **[22]**. La exageración reaparece en muchas otras declaraciones que se le atribuyen, como Marcos 10,25 («Más fácil es que pase un camello por el ojo de una aguja que el que entre un rico en el reino de Dios»), Lucas 19,40 («Os digo que si estos callaran, las piedras clamarían») o —en forma metafórica— en Mateo 8,22 y Lucas 9,60 («Dejad que los muertos entierren a sus muertos»), una frase en la que quienes se resisten al llamamiento de Jesús son equiparados a personas sin vida.

El uso retórico de la hipérbole es visible asimismo en la noticia según la cual Jesús, ante un entusiasta que asevera que le seguirá dondequiera que vaya, declara: «Los zorros tienen madrigueras y las aves del cielo, nidos, pero el hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza» (Mt 8,20; Lc 9,58; *EvTom* 42 y 86). El interés de la afirmación es que en este caso es posible percibir un claro desfase entre lo que Jesús afirma de sí mismo y lo que las fuentes dejan traslucir. En efecto, la frase expresa una situación crónica de desamparo e indigencia típica del vagabundo, pero esto no casa con las noticias en la tradición evangélica —que presentan visos de plausibilidad— según las cuales un itinerante Jesús recibió apoyo y alojamiento por parte de una red de seguidores y simpatizantes **[23]**; hasta tal punto es así, que en diversos pasajes se trasluce que Jesús esperaba que a él y a sus discípulos se les proveyese de lo necesario **[24]**. Ahora bien, esto significa que el dicho de Mateo 8,20 es solo la idealización de un modo heroico de vida, efectuada con una intención retórica. La razón más probable de ello habría sido hacer preguntarse al potencial discípulo si había evaluado el

coste del seguimiento, y, a su vez, asegurarse de este modo el maestro poder contar realmente con su fidelidad. Así, lo que en apariencia es una descripción imparcial de un modo de vida, constituye, cuando se examina con atención, un modo sagaz mediante el cual Jesús proporciona información sesgada con el objeto de obtener una reacción por parte del oyente (discípulo potencial) que resulte útil para el hablante (Jesús).

Un ulterior signo del uso de dispositivos retóricos es la atribución a Jesús de múltiples parábolas. Aunque es imposible tener la certeza de que todas se remonten a él **[25]**, su abundancia en la tradición evangélica sugiere que hizo uso de ellas y que fueron un modo característico de su enseñanza. La ventaja de las parábolas es que el mensaje podía ser vehiculado de modo atractivo y accesible incluso a los oyentes más simples; de hecho, constituyen el modo de ilustración, relacionado con el *exemplum* de la retórica clásica, ideal para transmitir un discurso de forma didáctica y atrayente, y ganarse así la atención de la audiencia. A ello cabe añadir el uso de metáforas, como las contenidas en los relatos sobre la «última cena» **[26]**.

La presunción inicial de que Jesús debe de haber usado artificios retóricos se ve confirmada por el análisis textual. Al fin y al cabo, la retórica es el arte del discurso mediante el cual un hablante intenta persuadir o motivar a un auditorio, y es eso precisamente lo que un predicador como él habría hecho. Las implicaciones para el estudio histórico son de largo alcance: no basta con discernir el tipo de dichos que puede remontarse a Jesús, pues ese material deberá entonces comprenderse en términos de cómo este quiso presentarse. No tomar en cuenta el contenido retórico y la sofisticación oratoria del discurso —es decir, el posible desfase entre lenguaje y realidad— resulta engañoso, pues comporta identificar ingenuamente la literalidad de una expresión con la intención del hablante, y por tanto descuidar el afán de poder ínsito en el intento de influenciar a un público **[27]**.

LAS RADICALES EXIGENCIAS DEL SEGUIMIENTO

La búsqueda de una renovación de Israel en un estado de opresión por parte del poder extranjero y de las elites locales a su servicio aspira a la liberación del pueblo, pero la tarea requiere duras exigencias. Al igual que el relato legendario del éxodo en el que Moisés conduce a su pueblo hacia la tierra prometida implica arduas pruebas en las que el pueblo debía confiar en Dios, así también el proyecto de Jesús expuso a sus seguidores a serios requerimientos **[28]** . Ello resulta tanto más comprensible cuanto que respaldarlo suponía la oposición al poder constituido.

Un buen número de dichos atribuidos a Jesús denota una campaña efectuada bajo presión, en la medida en que las *chreiai* y parábolas de esta categoría enfatizan la urgencia y seriedad de una situación crítica, así como las duras exigencias del seguimiento. La existencia de este hilo conductor se entiende si Jesús hubo de reclutar a seguidores dispuestos a tomar graves decisiones, como abandonar seguridad y posesiones y exponerse a una existencia itinerante **[29]** . No es casual, por ejemplo, que el paralelo más cercano a la respuesta de Jesús a un posible seguidor sea la que Plutarco atribuye a Tiberio Graco al hablar en defensa de los pobres, que indica la disposición a sacrificar toda comodidad:

> Los zorros tienen madrigueras y las aves del cielo, nidos, pero el hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza **[30]** .

> Incluso las fieras que habitan Italia tienen su guarida y cada una de ellas tiene un refugio, una cueva; en cambio, para los que luchan y mueren por Italia, solo hay aire y luz, nada más, y vagan sin casa ni un lugar seguro **[31]** .

A tal categoría pertenecen otros dichos célebres por su radicalidad, como la respuesta a un potencial discípulo que pide tiempo para enterrar a su padre: «Deja que los muertos entierren a sus muertos» **[32]** . Este podría haber sido un dicho proverbial para indicar la necesidad de alejarse de situaciones pasadas cuando asuntos de interés presente exigen toda la atención. En todo caso, el pasaje evidencia el profundo exclusivismo del mensaje de Jesús: la respuesta no postula absurdamente que un enterramiento pueda ser realizado por cadáveres, sino que parece vehicular retóricamente la idea de que quienes no son considerados elegidos de Dios son seres espiritualmente muertos.

Se ha pretendido a menudo que la frase «Deja que los muertos entierren a sus muertos» no sería proverbial y comportaría la vulneración del precepto de la Torá relativo a los deberes para con los padres, operando así una suerte de superación del judaísmo. Esta interpretación comporta una exageración sin base. Que la urgencia de una situación requiriese al menos un abandono temporal de alguno de los mandamientos de la Torá se hace comprensible a la luz de la tradición judía. Por ejemplo, según 1 Macabeos, después de constatar la masacre de sus correligionarios tras haberse estos abstenido de luchar en sábado, Matatías y sus compañeros decidieron articular una defensa armada también en sábado **[33]** ; es decir, prefirieron vulnerar un mandamiento para poder salir victoriosos y poder entonces observar todos los preceptos, que ser destruidos intentando guardar escrupulosamente uno solo de ellos. *Mutatis mutandis*, esto puede deducirse de Mateo 8,21-22: dada la urgencia de la predicación del reino —que Jesús y sus seguidores entendieron dictada por la voluntad divina—, la relativización de un precepto bíblico estaba plenamente justificada. Además, dado que es muy probable que Jesús no esperase un seguimiento incondicional por parte de todos sus oyentes, no es posible pretender que la exigencia reflejase un punto de

vista general y constante [34] .

El grado de compromiso exigido se hace también perceptible en otro pasaje:

> Si alguien viene a mí y no odia a su padre y madre, mujer e hijos, hermanos y hermanas, y aun su propia vida, no puede ser mi discípulo [35] .

Con independencia de si en esta frase «odiar» designa un sentimiento específicamente hostil o una simple anteposición de lealtades, el texto deja claro que el seguimiento de Jesús debía prevalecer sobre todos los lazos afectivos y familiares. Dado que la fuerza conservadora de la familia es un impedimento para cualquier movimiento de masas, se debe estar dispuesto a cortar esos lazos. A cambio, el miembro de la resistencia se unía a una comunidad fraternal que sustituía a su familia natural y ponía fin a toda obligación hacia ella [36] . Esto resulta similar a las exigencias efectuadas por otros movimientos contemporáneos, como se hace visible en la «Regla de la Comunidad» por la que se guiaba Qumrán.

Otros pasajes expresan la necesidad de una abnegación sin paliativos: «Nadie que pone su mano en el arado y mira atrás es apto para el reino de Dios» [37] . El reino entraña una enorme exigencia porque promete la mayor recompensa, a saber, una salvación que comporta la posesión final de la tierra prometida, tras haber estado sometida a extranjeros. Para obtener esa dicha, se debe estar dispuesto a pagar el precio más alto. Así se entiende una parábola conservada en Mateo:

> El reino de los cielos es como un tesoro escondido en el campo, que, al hallarlo un hombre, lo ocultó, y de gozo por el hallazgo, va y vende todo cuanto tiene y compra aquel campo. Asimismo, el reino de los cielos es como un mercader que busca perlas escogidas, y

> habiendo dado con una perla de gran valor, se fue a vender todo cuanto tenía y la compró (Mt 13,44-46).

Varias parábolas reflejan la convicción de que el compromiso no admite dilaciones, precisamente porque Jesús esperaba que la manifestación de Dios fuese inminente. El reino de Dios es comparado a una casa cuya puerta el amo puede cerrar en cualquier momento, con lo que quien no se apresure a entrar se queda fuera. La parábola del siervo infiel afirma que el señor (Dios) llegará sin previo aviso, «en el día que no aguarda y a la hora que no conoce, y le partirá por la mitad y le deparará la misma suerte de los hipócritas». La parábola de las diez vírgenes refiere la falta de previsión de algunas de ellas, que son excluidas de las bodas, una imagen del tiempo mesiánico, tras la llegada repentina del esposo; su moraleja es: «Velad, pues, porque no sabéis el día ni la hora». La necesidad de estar alerta se halla también en el Evangelio de Marcos **[38]** .

El carácter perentorio del anuncio es asimismo perceptible en las instrucciones impartidas a los discípulos, que no deberían recorrer las poblaciones de Israel cargados de equipaje. Al ser rechazados en una comunidad, no deberían intentar persuadirla, sino alejarse enseguida de un lugar ya destinado a la condenación:

> Si alguno no recibiera ni escuchara vuestras palabras, al salir de aquella casa o ciudad, sacudid el polvo de vuestros pies. En verdad os digo, más llevadero será el día del juicio para la tierra de Sodoma y Gomorra que para aquella ciudad (Mt 10,14-15).

Un aspecto a primera vista llamativo de la tradición evangélica es que presenta a Jesús advirtiendo a sus seguidores de que el discipulado es sinónimo de conflictos y penalidades, e incluso del peligro de muerte **[39]** . La visión

del galileo como portador de un inocuo mensaje de amor es incapaz de dar cuenta de ello. Podría conjeturarse que ese material no es sino una proyección anacrónica a tiempos de Jesús de conflictos de los nazoreos con sus correligionarios judíos en las últimas décadas del siglo I e. c., si no fuera porque adquiere pleno sentido a la luz de la posición antirromana del galileo: dada la conciencia de la hostilidad entre la propia posición y la de Roma, la represión era precisamente lo esperable. Esto se ve confirmado por el hecho de que los pasajes en los que el peligro de muerte se expresa de forma más aguda se refieren a la pena romana de la crucifixión:

> Y llamando a sí a la multitud junto con sus discípulos, les dijo: «Si alguno quiere seguir tras de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz, y sígame. Porque quien quisiere salvar su vida la perderá; mas quien perdiere su vida por mí y por la buena nueva, la salvará» **[40]** .

Jesús exhorta a quien le siga a estar dispuesto a «tomar la cruz», aludiendo al gesto con el que el condenado era obligado a portar el travesaño hasta el lugar de la ejecución. Aunque la exégesis al uso interpreta el pasaje de forma metafórica, la presencia conspicua de la cruz en el paisaje de la Palestina romana y en los relatos de la pasión hace improbable esa lectura. Más aún, el dicho sobre «tomar la cruz» podría haber tenido su origen en los movimientos de resistencia antirromana **[41]** . La firmeza frente a la tortura y la muerte fue un rasgo conocido de los miembros de esos movimientos, algo testimoniado por el propio Josefo, quien —dadas sus tendencias prorromanas— merece en este caso el mayor crédito **[42]** .

Aunque no es posible estar seguro en modo alguno de que todos los dichos y parábolas mencionados provengan de Jesús, la impresión general que transmiten es la necesidad perentoria

de anunciar el establecimiento del reino de Dios y el deber de invertir todas las fuerzas con el objeto de prepararse para su llegada. Ahora bien, esto es coherente con el mensaje de un profeta escatológico comprometido en una campaña de reclutamiento de seguidores, encaminada a una reconstitución de Israel. La convicción subyacente es que lo que estaba en juego era la salvación, pero no solo la del individuo aislado sino la de la totalidad de la nación. Todo apunta a que, aun aceptando la posibilidad de que una parte de ese material haya podido ser creado con posterioridad, su núcleo se remonta al propio Jesús.

ESTEREOTIPOS NEGATIVOS: JESÚS Y LOS NO JUDÍOS

Es apenas imaginable que un judío que albergó una pretensión regia en Palestina en tiempos de Tiberio y que fue crucificado junto a insurgentes no se hubiera pronunciado sobre los romanos. De lo que sabemos de él puede inferirse que debe de haberse referido de forma contundente a ellos y a su dominio. Sin embargo, de tales pronunciamientos no se conserva el menor rastro en la tradición: un juicio de Jesús sobre el poder imperial brilla por su ausencia en los evangelios. Este es otro de los aspectos que permite ver en qué medida la memoria sobre el galileo experimentó una conveniente edición, cancelando buena parte del material que resultó demasiado embarazoso para las comunidades cristianas.

Aun así, es posible hacerse una idea de la imagen que Jesús tenía de los romanos de forma indirecta. No solo porque quien se postuló como rey de Israel expresaba con ello su pleno rechazo a la dominación imperial, sino también a través de los rastros que en las fuentes hablan del contacto de Jesús con los gentiles. Mateo le atribuye una instrucción que impedía a sus colaboradores dirigirse a ellos:

> No vayáis a los gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos; id más bien a las ovejas descarriadas de la casa de Israel **[43]** .

El mensaje de este tipo de textos, crudamente restrictivo, es diáfano. Se ha pretendido a menudo que tales pasajes serían el producto de algún grupo cristiano particularista opuesto a ampliar la proclamación original del evangelio **[44]** . Que la formulación concreta sea una creación es sin duda plausible, pero es difícil imaginar que en una época en la que la misión a los gentiles era sostenida por muchas comunidades **[45]** se hubiera atribuido a Jesús una posición tan excluyente de no haber estado sólidamente instalada en la tradición. Además, tal posición está en consonancia con su proyecto nacional de restauración de Israel. Así pues, el núcleo de esas instrucciones se remonta con mucha probabilidad al propio Jesús.

El Evangelio de Mateo conserva una serie de pasajes que delatan una concepción negativa de los gentiles: estos serían incapaces de verdadero altruismo, en la medida en que únicamente saludan a las personas más próximas; no saben rezar, pues sus plegarias se caracterizan por la palabrería vana; y son equiparados a pecadores recalcitrantes, obstinados en sus transgresiones **[46]** . El uso de estereotipos y prejuicios es manifiesto. Dado que estos pasajes se conforman con la imagen ya obtenida previamente —que testimonia el nacionalismo y la posición antirromana de Jesús—, así como el hecho de que contradigan la tendencia cristiana a retratarlo como universalista, es muy probable que reflejen la actitud real del galileo.

Un ulterior indicio de una actitud negativa hacia los no judíos es el hecho de que los rastros de contacto directo de Jesús con ellos son muy escasos. Los evangelios preservan —aparte de los relatos de la pasión— tan solo dos historias de encuentros de este tipo, que además relatan curaciones a

distancia [47] . Dado que sus autores escribieron en una época y desde una perspectiva que había asumido que el incipiente movimiento debía dirigirse a los no judíos, habrían estado muy interesados en aportar cuantos testimonios pudiesen. El exiguo número de esas noticias corrobora que Jesús se dirigió únicamente a sus correligionarios judíos.

El análisis de esos pasajes resulta muy instructivo. Aun aceptando que reflejen algún encuentro real —lo que no es seguro, pues podrían haber sido creados para mostrar que Jesús tuvo una relación favorable con gentiles [48] —, no testimonian una misión dirigida a ellos. Por una parte, los relatos se limitan a narrar una curación, no a provocar algún tipo de conversión; por otra, delatan hondos prejuicios. El caso más claro es el de la mujer cananea («sirofenicia»: Mc 7,26), que ruega a Jesús que cure a su hija:

> «¡Apiádate de mí, Señor, hijo de David! Mi hija está malamente endemoniada». Pero él no le respondió palabra. Y, acercándose sus discípulos, le rogaban diciendo: «Despídela, porque va gritando detrás de nosotros». Él respondió: «No fui enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel». Mas ella, llegando, se postra delante de él diciendo: «¡Señor, socórreme!». Él respondió: «No es justo tomar el pan de los hijos y echarlo a los perros». Ella dijo: «Sí, Señor; pues también los perros comen de las migajas que caen de la mesa de sus amos». Entonces le respondió Jesús: «¡Oh, mujer, grande es tu fe! Hágase contigo como quieres». Y quedó sana su hija desde aquella hora (Mt 15,22-28).

Esta historia es reveladora en varios sentidos. Primero, porque contradice la presentación estándar de Jesús como un paradigma de bondad y compasión: mientras que en la versión de Marcos Jesús comienza resistiéndose a atender a la petición, en la de Mateo ni siquiera se digna responder.

Segundo, porque la inicial reluctancia a apiadarse de una mujer que sufre por su hija va acompañada de una contraposición entre los judíos («los hijos») y los que no lo son, lo cual no solo muestra los prejuicios nacionalistas del hablante, sino que se formula de modo netamente insultante: los gentiles son designados con el término «perros», un término que en la tradición bíblica es profundamente despectivo **[49]** . Tercero, porque el relato muestra que Jesús, tras deparar a la mujer un trato denigrante y deshumanizador, acaba atendiendo su petición solo como una graciosa concesión a quien acepta sus reglas de juego: es porque la mujer no solo insiste, sino que expresa su total sumisión a Jesús —a quien llama repetidamente «Señor», mientras acepta para sí el juicio que las degrada a ella y a su hija a la clase de los «perros»—, por lo que acaba obteniendo, de manera excepcional, un favor. El relato confirma así el carácter etnocéntrico de la actitud de Jesús **[50]** , y también que el uso de su retórica no es siempre amable. Aunque la exégesis bíblica intenta obviar o mitigar esta conclusión en lo posible con una lectura idealista, incluso hablando del carácter «inclusivo» de la conducta del galileo, lo cierto es que, si el episodio del encuentro merece crédito, la supuesta «inclusividad» de Jesús resulta apenas discernible del modo en que actúan los Imperios: concediendo protección y ayuda a quienes admiten, como súbditos, su supremacía **[51]** .

A esta luz es posible entender el sentido en que Jesús habría podido contemplar la presencia de los no judíos en su visión escatológica. En la tradición de Israel, mientras que una corriente de pensamiento imaginó que al final de los tiempos los gentiles serían destruidos, según otra, cuando Dios se manifestara plenamente en su gloria, se dirigirían en peregrinación a Jerusalén para adorarlo y rendir tributo **[52]** . Algunos pasajes podrían indicar que Jesús compartió esta última visión **[53]** . Esto, sin embargo, no implica una actitud más tolerante o inclusiva que la de otras corrientes del

judaísmo, prontas a admitir que los opresores de Israel durante toda su historia serían, al fin, los súbditos de Dios y de su pueblo elegido: acudirían a someterse, de modo que quienes habían esquilmado a Israel llevarían sus riquezas como presentes a Jerusalén **[54]**. Es esta ensoñación de una revancha escatológica la que el galileo parece haber compartido.

DISPUTAS HALÁKICAS: LA ACTITUD FRENTE A LA LEY

El entusiasmo generado por las pretensiones mesiánicas de un individuo que sirve de catalizador para la gestación de un movimiento milenarista suele producir una actitud ambivalente hacia la tradición religiosa que constituye la matriz del movimiento. Por una parte, dado que el objetivo es la restauración de la identidad nacional, los valores de la tradición cultural y religiosa sirven como referencia; en un marco judío, la Torá y los Profetas constituyen los pilares. Por otra, dado que el guía del movimiento se considera inspirado por Dios y se postula como su intermediario autorizado en la antesala de la era mesiánica, es natural que se sienta plenamente justificado para adoptar innovaciones, e incluso ocasionalmente actitudes o posiciones iconoclastas: al fin y al cabo, como portavoz de Dios puede dictar nuevas normas, máxime si las circunstancias que se contemplan son las de la definitiva intervención divina en el mundo humano.

A pesar de la imagen desjudaizada de Jesús que se ha impuesto en el imaginario colectivo, los evangelios testimonian que el galileo compartió las creencias y prácticas de su religión. Fue circuncidado, frecuentó las sinagogas, peregrinó a Jerusalén con ocasión de las festividades, asistió al Templo, celebró la Pascua, y respetó las prácticas del ayuno, la oración y la limosna. Según Mateo, Jesús habría podido portar incluso el *talit*, como un judío piadoso **[55]**. Con independencia de que esta última noticia podría deberse

a la teología de un evangelista particular —Jesús observa la Torá como mesías de Israel—, el grueso de ellas no solo goza de plausibilidad contextual y es consistente con lo averiguado hasta el momento sobre el personaje, sino que contradice la tendencia de los autores y la tradición cristiana a universalizar su figura. De hecho, Jesús no solo observa las prescripciones de la Torá, sino que espera que los demás lo hagan. Los Sinópticos narran la historia de un leproso que le pide que lo cure, cosa que Jesús hace, tras de lo cual le dice:

> Mira, no digas nada a nadie, sino vete, muéstrate al sacerdote, y ofrece por tu purificación lo que prescribió Moisés **[56]** .

La Torá contempla, en el Levítico, un procedimiento de purificación de acuerdo con el cual la persona curada de lepra debía ofrecer en el Templo de Jerusalén un sacrificio, que debía ser efectuado por uno de los sacerdotes que oficiaban en el santuario. Este rito de transición implicaba la gratitud a Dios por la cura y la preparación para la reanudación de la vida ordinaria en condiciones de pureza ritual. El envío al hombre a hacer «lo que prescribió Moisés» —al igual que sus contemporáneos, Jesús pensó erróneamente que el Pentateuco había sido escrito por esta figura legendaria— muestra que quien transmitió la noticia atribuyó a Jesús respeto por las prescripciones levíticas y el sistema sacrificial del Templo **[57]** . Todo indica que esta presentación es históricamente fiable.

Que Jesús aceptó el marco de la Ley judía se ve corroborado por el análisis crítico de los episodios relativos al sábado **[58]** . Los relatos evangélicos referidos a las supuestas curaciones de Jesús efectuadas en sábado y a las subsiguientes disputas presuponen que el judaísmo contemporáneo consideraba que curar en sábado entrañaba infringir el descanso prescrito por la Ley. Dando por buena esta

suposición, innumerables autores han repetido de forma categórica que Jesús pretendió abolir el sábado, algo que, por extensión, demostraría su actitud soberana hacia la Ley. Ahora bien, tal como han demostrado los estudios más cuidadosos, esa suposición es insostenible: ninguna fuente judía anterior a la destrucción del Templo contiene esa idea, y ni siquiera las obras que presentan los catálogos más exhaustivos de las actividades prohibidas en sábado mencionan actos de curación **[59]**. Esto significa, a su vez, que los relatos sinópticos de disputas derivadas de curaciones realizadas por Jesús carecen de credibilidad histórica: son el producto de polémica posterior, destinada a legitimar el abandono de la observancia del sábado en las comunidades cristianas mediante la atribución a Jesús de la abrogación del precepto bíblico **[60]**.

Cuestión distinta es que Jesús pudiera tener una posición laxa con respecto al sábado, testimoniada en Marcos 2,23-28 o 3,1-6.

Tal cosa es plenamente comprensible en el marco de las controversias halákicas sobre lo que era lícito o no hacer en ese día. Estas se generaron al producirse una colisión entre distintos deberes, por ejemplo respetar la prohibición de trabajar en sábado y circuncidar a todo varón al octavo día de su nacimiento. De creer a Juan 7,22-24, Jesús se refirió a estos conflictos, que dieron lugar a actitudes diversas, unas más estrictas y otras más indulgentes. Todo indica que la actitud de Jesús concordó en ello con las actitudes flexibles de los sectores más liberales de los fariseos **[61]**.

Algo similar a lo relativo a las disputas en sábado ocurre con lo tocante a las leyes alimentarias **[62]**, y en particular a la extensa perícopa de Marcos 7,1-23. En Marcos 7,19b se afirma que Jesús «declaraba puros todos los alimentos», lo que significa que habría querido revocar los preceptos alimentarios de Levítico 11 y Deuteronomio 14, que enumeraban una serie de animales cuya carne está prohibido

comer. Asumiendo la fiabilidad de esta información, muchos autores han sostenido que Jesús abolió un aspecto importante del judaísmo. Ahora bien, hay sólidas razones para inferir que una afirmación de ese calibre nunca figuró entre las enseñanzas de Jesús sobre la Torá, y que no es más que una anacrónica glosa explicativa destinada a lectores cristianos de origen no judío: a estos se les dice que todo alimento les está permitido. Resulta contradictorio presentar a Jesús criticando a los fariseos por anular las leyes del corbán en Marcos 7,10-12 para hacerle declarar sin valor las leyes alimentarias unos pocos versículos después. Aún más decisivo resulta el que, si tal revocación hubiera tenido lugar, la agria controversia posterior en el movimiento nazoreo sobre este punto —recogida en Hechos 15 y Gálatas 2— sería inexplicable: nada habría sido más sencillo, útil y convincente que usar una formulación de Jesús como Marcos 7,19b, contraria a la validez de esas leyes alimentarias, por lo cual si no se hizo es tan solo porque tal declaración, simplemente, no existía **[63]** . Por lo demás, si tal revocación de prescripciones cruciales hubiera tenido lugar, habría provocado un intenso escándalo, de lo cual sin embargo no hay el menor eco en la tradición evangélica.

La autenticidad del resto de Marcos 7,1-23 es muy dudosa: la disparidad del material, los numerosos comentarios parentéticos y su estructura artificiosa delatan varios estratos de composición y un constante interés redaccional. Por ejemplo, en Marcos 7,3 se afirma que «los fariseos y todos los judíos, si no se lavan las manos a fuerza de puños, no comen». Dado que la literatura rabínica, Qumrán y Josefo nos informan de la disparidad de posiciones en la observancia de las leyes de pureza, puede deducirse que la expresión es hiperbólica y errónea. Tanto es así, que algunos autores consideran que, con la posible excepción de Marcos 7,10-12, nada de esa extensa perícopa (Mc 7,1-23) se

remonta a Jesús [64] .

No puede descartarse, sin embargo, que Jesús pudiera haber dicho algo como lo contenido en Marcos 7,15 («Nada hay que de fuera de la persona entre en ella que pueda contaminarla, sino que lo que sale de ella, eso es lo que contamina a la persona»), una noción que se reformula también en
7,18-19a
y
7,20-23
y se reitera en otras fuentes [65] . Ahora bien, una vez que se admite que Marcos 7,19b es una glosa añadida, el resto del pasaje no necesita referirse a los alimentos, sino solo al lavado de las manos [66] . De hecho, la lectura que pretende apreciar en Marcos 7,15 algún tipo de ruptura respecto al judaísmo carece de fundamento. Por una parte, no es del todo seguro que algún grupo judío enseñase en la primera mitad del siglo I e. c. la obligatoriedad para los laicos de lavarse las manos antes de comer, pues el primer testimonio al respecto aparece en el tratado *Yadayim* de la Misná. Más concluyente resulta que, aun suponiendo que la norma hubiera aparecido antes y que Marcos 7,15 se refiriese a ella, la posición de Jesús sería algo mucho menos radical de lo que suele pretenderse, pues entonces la frase no se referiría a un precepto fundamental de la Torá, sino solo a una innovación expansionista de *halaká* farisea —adoptada, además, solo por una parte del fariseísmo [67] —. Siendo así, se habría podido discrepar con ella sin atentar en lo más mínimo contra el judaísmo ni mostrar indiferencia alguna respecto a las normas de pureza alimentaria.

Esta conclusión podría verse ulteriormente reforzada si, tal como se ha sugerido, la aparente antítesis de Marcos 7,15 no representa una antítesis excluyente, sino un caso de «negación dialéctica», abundante en el discurso semítico: en ese caso, lo que el aserto expresaría no es que lo único que importa es lo

que sale de la persona, sino que esto es aquello a lo que hay que prestar atención de forma prioritaria. En Marcos 7,20-23 se especifica que lo más importante es lo que puede contaminar a la persona por razones morales (asesinato, adulterio, maldad, calumnias, etc.). De aquí se sigue que la idea expresada en 7,15 habría sido que la atención a la pureza moral es más importante que la pureza ritual. Todo indica, en efecto, que Jesús concedió prioridad a la primera sobre la segunda, pero esto no implica en modo alguno el rechazo de esta última. Además, esta actitud se halla asimismo en las corrientes más exigentes de la tradición judía, en consonancia con las requisitorias proféticas y su crítica de la religión rutinaria y convencional, no nutrida por un sólido compromiso interno **[68]** . La misma priorización se detecta en Filón, así como en ciertas tradiciones religiosas grecorromanas **[69]** .

Lo anterior no implica negar que parezca haber unos pocos aspectos en los que se detecta una posición de Jesús que choca con posiciones mayoritarias en el judaísmo contemporáneo. El más claro es la enseñanza sobre el divorcio, en el que el galileo adopta una actitud muy estricta y conservadora. En el Evangelio de Marcos se afirma que «unos fariseos [...] con ánimo de tentarle» preguntan a Jesús sobre si es lícito al marido repudiar a su mujer. Al igual que todo diálogo de controversia en los evangelios, también este es una composición cristiana y dibuja una escena ideal, por lo cual lo que se afirma sobre la identidad de los interlocutores y sobre sus intenciones podría ser puramente ficticio. Lo que aquí interesa, sin embargo, es la respuesta de Jesús, cuyo núcleo hay razones para considerar histórico **[70]** :

> «¿Qué os mandó Moisés?». Ellos dijeron: «Moisés permitió escribir un documento de divorcio y repudiar». Mas Jesús les dijo: «En virtud de vuestra dureza de corazón os escribió este precepto. Pero desde el principio

de la creación “varón y hembra los hizo”; “por causa de esto dejará el hombre a su padre y a su madre, y se asociará a su mujer, y se harán los dos una sola carne”. Así que ya no son dos, sino una carne. Así pues, lo que Dios juntó, no lo separe el hombre [...] Quien repudie a su mujer y se case con otra, comete adulterio contra la primera; y si la mujer repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio» **[71]** .

La absoluta prohibición del divorcio y la consideración del nuevo matrimonio como un acto de adulterio ponen en cuestión las prácticas contemporáneas habituales, según las cuales el marido podía repudiar a su esposa por diversas razones: el divorcio constituía una institución social permitida y regulada por la Ley. En este caso, Jesús se opone a la disolución del matrimonio. Otro caso similar sería —de conceder crédito a Mateo 5,34-37— la tradición según la cual Jesús abogó por la prohibición total de los juramentos **[72]** . Sin embargo, dado que este tipo de posiciones han sido utilizadas secularmente para contraponer a Jesús a su propia religión, conviene señalar dos hechos tan elementales como significativos. Por una parte, el fundamento utilizado para cuestionar la práctica del divorcio no es una veleidad subjetiva sino el propio texto bíblico, considerado fuente última de autoridad: Génesis 1,27 y 2,24 son aducidos en Marcos 10,6-8 como el motivo para la nueva actitud de Jesús, que de hecho sostiene que el repudio contraviene un mandamiento del Decálogo («No cometerás adulterio») **[73]** . Por otra, tal como muestran los manuscritos de Qumrán, que la devoción a la Ley de Moisés no era óbice para reformular algunas partes del Pentateuco es una idea compartida en la misma época por varios grupos judíos. Esto indica que una posición crítica con respecto a la Ley no implica cuestionamiento ni abandono alguno del judaísmo.

A menudo, estudiosos críticos con la descontextualización

de la figura de Jesús que argumentaron que este jamás pensó en abolir la Ley han utilizado Mateo 5,17-18: «No penséis que vine a destruir la Ley o los Profetas: no vine a destruir, sino a dar cumplimiento. Porque en verdad os digo: antes pasarán el cielo y la tierra que pase una sola iota o tilde de la Ley sin que todo suceda». Aducir este pasaje, sin embargo, no parece constituir un buen argumento, pues —dados los indicios de elaboración redaccional— podría no remontarse a Jesús. No es preciso, por lo demás, suponer la autenticidad de ese dicho para vacunarse contra la tentación de contraponer al galileo a la religión a la que perteneció. Como se ha visto, a pesar de que el material sobre cuestiones de tipo legal es escaso **[74]**, si el Jesús histórico es ininteligible sin su dimensión política, también lo es sin su dimensión halákica.

Los análisis previos muestran una dialéctica de fidelidad a la tradición y relativa novedad que no solo resulta esperable en el contexto de un judaísmo polimorfo y es discernible en los movimientos de renovación del periodo del Segundo Templo, sino que es también típica de los movimientos milenaristas y mesiánicos. En estos, el conformismo de la fidelidad a los modelos de la tradición se combina con la creatividad generada por el entusiasmo escatológico y por la nueva conciencia de autoridad desarrollada por el líder mesiánico. La captación de esta dialéctica contribuye decisivamente a clarificar la relación de Jesús con la Ley, mostrándose así la falta de fundamento de la noción de que el galileo subvirtió el judaísmo, así como la de que es en el seno de su religión una figura sin idiosincrasia, indiscernible de otras: si la primera depende de los intereses apologéticos de la teología cristiana, la segunda parece responder a propósitos polémicos **[75]**.

La necesidad de los estudiosos cristianos de sostener la noción inveterada de que Jesús efectuó una superación del judaísmo ha llevado a buen número de ellos a interpretar de modo sesgado varios episodios de curaciones (Mc 1,40-45;

5,21-43;
7,1-7.14-23), excogitando la idea de que el galileo fue indiferente a las leyes de pureza [76] o de que transmitió la pureza a través de sus curaciones y su aceptación de los pecadores [77]. Como han puesto de relieve estudiosos más críticos y reflexivos, estas ideas —y en especial la de una suerte de «pureza dinámica (o “contagiosa”)»— son puramente fantasiosas. En el judaísmo, la impureza ritual es transmitida por el contacto entre personas, mientras que la pureza se obtenía mediante una acción divina. Si Jesús hubiera creído que transmitía la pureza a otros se habría considerado divino, lo cual es históricamente implausible y carece de todo fundamento en una lectura crítica de las fuentes.

LA RELACIÓN CON LOS FARISEOS

Los resultados de la sección previa contribuyen a iluminar la relación del grupo de Jesús con el fariseísmo. A diferencia de lo que dan a entender las presentaciones al uso, al menos algunas de las corrientes principales del judaísmo en el siglo I e. c. no eran compartimentos estancos. Josefo afirmó que la Cuarta Filosofía concordaba en casi todo con la enseñanza de los fariseos [78]. En lo que respecta al Bautista, aunque en Lucas 7,30 se dice que los fariseos no fueron a bautizarse con él, esto podría ser solo una afirmación polémica que no indica nada sobre la relación histórica de los fariseos y Juan: dado que este predicaba el arrepentimiento, urgía la necesidad de buenas obras y la justicia, así como la obediencia a la Ley como preparación para la manifestación divina, es difícil imaginar razones por las que los fariseos en general se habrían opuesto a él [79]. Con independencia de lo que pensaran de sus pretensiones proféticas, el hecho de que el Bautista, cuya vida parece haber sido modélica para muchos, hiciera un llamamiento al pueblo a volverse a Dios y a su Ley, por lo cual

se atrajo la ira de Antipas, debe de haberle granjeado la simpatía de al menos algunos fariseos. Además, si es creíble la información según la cual Juan criticó a Antipas por haber infringido un precepto halákico de la Torá, la probabilidad de esa simpatía se incrementa, pues tal precepto habría formado parte de la legislación farisea.

La existencia de estos espacios de intersección es muy relevante para la comprensión de Jesús, y permite replantear su relación con el fariseísmo. La línea conductora de los evangelios, según la cual los fariseos fueron enemigos acérrimos de Jesús, no puede ser asumida sin crítica. Todo indica, en efecto, que el retrato de tal tajante confrontación es una de las estrategias seguidas por los evangelistas para oponer a Jesús al establishment judío y singularizarlo. Por el contrario, dado que su interés redaccional es antifariseo, los pasajes que denotan simpatía entre los fariseos y Jesús parecen merecer crédito, pues contradicen tal tendencia.

Una lectura pausada descubre varios puntos de convergencia entre el fariseísmo y Jesús. Un caso particularmente claro es el de la creencia en la resurrección. Marcos 12,18-27 presenta a un grupo de saduceos planteando a Jesús una aporía relativa a esa creencia, resultante de la prescripción bíblica sobre el levirato. La respuesta de Jesús alude a la naturaleza especial de los resucitados —que sería similar a la de los ángeles en el cielo, por ende asexual— e incluye referencias a las Escrituras (Ex 3,15-16) como apoyo a la creencia en la resurrección. Estos procedimientos son similares a los que ofrecían los fariseos en sus debates en defensa de la resurrección, y esta coincidencia no es puramente casual.

A la pregunta de un «escriba» respecto a qué mandamiento es «el primero de todos», Jesús responde citando el Shemá, la profesión de fe encapsulada en Deuteronomio 6,4-5 («Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es un solo Señor, y amarás al Señor Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu

mente, y con toda tu fuerza», con variante en Dt 10,12) y Levítico 19,18 («Amarás a tu prójimo como a ti mismo») **[80]** . La elección de estos versículos como síntesis de la Ley se halla también en la tradición rabínica, lo que apunta a su importancia en el fariseísmo. El hecho de que la respuesta del escriba confirme su acuerdo con Jesús, añadiendo que aquello que este señala «vale más que todos los holocaustos y sacrificios», es otro indicio de que el galileo no mantenía una posición idiosincrásica. También para los fariseos la Ley no podía ser desechada, precisamente porque era la implementación del amor a Dios y al prójimo; y el sistema sacrificial —tal como habían recordado los profetas bíblicos— tenía sentido solo si presuponía el arrepentimiento y la reparación del daño infligido a otros.

Según los evangelios, los fariseos critican a Jesús por curar en sábado, y hasta el punto de querer matarlo por ello **[81]** . Dejando aparte que la generalización resulta insostenible, esa noción es tanto más implausible cuanto que los fariseos no solo no prohibieron la curación en sábado, sino que parecen haber usado las mismas razones utilizadas por Jesús para argüir que esa acción era lícita. La frase «el sábado se hizo para el hombre, no el hombre para el sábado» (Mc 2,27), presentada a menudo como novedad de Jesús, se halla, casi al pie de la letra, en una fuente rabínica donde sirve para apoyar la doctrina farisea de que las acciones encaminadas a preservar la vida prevalecen sobre las normas relativas al sábado **[82]** .

En Mateo y Lucas se atribuye a Jesús la pregnante formulación de un principio de conducta: «Todo cuanto quisierais que hagan los hombres con vosotros, hacedlo también vosotros con ellos» **[83]** . Esta «regla de oro» no es presentada por Jesús como un descubrimiento idiosincrásico, sino como la destilación y quintaesencia de «la Ley y los Profetas», es decir, de las Escrituras de Israel. De hecho, esa formulación no solo está inspirada en el libro del Levítico

(Lv 19,18), sino que presenta claras analogías con la atribuida al fariseo Hillel (siglos I
a. e. c.-I e. c.)
:

> Un gentil vino una vez a Shammai y dijo: «Acéptame como prosélito, a condición de que me enseñes toda la Torá mientras me mantengo sobre un solo pie». Shammai lo echó con una vara de medir que tenía en su mano. Cuando vino a ver a Hillel, sin embargo, fue aceptado como prosélito. Hillel dijo: «Lo que te es odioso, no lo hagas a tu prójimo. Esta es toda la Torá, el resto es comentario. ¡Ve y estudia!» **[84]** .

La convergencia de ambas formulaciones es obvia **[85]** . Además, a diferencia de otras versiones de la «regla de oro» que se encuentran en diversas religiones y sistemas éticos —algo tanto más comprensible cuanto que la idea resulta natural para una mentalidad altruista **[86]** —, lo importante es que estas dos establecen la norma de comportamiento como el meollo de los preceptos bíblicos. Ninguna de las dos presupone el carácter superfluo de las detalladas descripciones del ritual, pero ambas omiten mencionarlo como la esencia de la Ley. Y ambas testimonian la preocupación por determinar la prioridad entre los preceptos de la Torá.

El solapamiento de la predicación de Jesús con la de los fariseos se ve ulteriormente confirmado por varios pasajes evangélicos que, más allá del tono polémico, indican un reconocimiento de la corrección de las enseñanzas fariseas: «Os digo que si vuestra justicia no sobrepuja a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 5,20) y «En la cátedra de Moisés se sentaron los escribas y fariseos. Así pues, cuanto os digan, hacedlo y observadlo; pero no actuéis según sus obras, porque dicen, y no hacen» (Mt 23,2-3). Tal reconocimiento se halla asimismo implícito

en la respuesta que Jesús habría ofrecido a las críticas de algunos fariseos, relativas a su comensalidad «con publicanos y pecadores»: «No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos [...] No he venido a llamar a justos, sino a pecadores» (Mt 9,11-12).

La ausencia de todo conflicto serio entre Jesús y «los fariseos» —y la naturaleza ficticia de toda construcción que postula lo contrario— se ve asimismo respaldada por un pasaje del Evangelio de Lucas en el que algunos fariseos avisan a Jesús de la conveniencia de alejarse, porque Antipas quería matarlo (Lc 13,31). El hecho de que los fariseos le muestren tal simpatía —una noticia probablemente fiable, en la medida en que contradice la tendencia redaccional del evangelista— es inconciliable con la presentación que hace de ellos sus enemigos mortales, y prueba *a contrario* no solo la verosimilitud de la historia, sino también que el mensaje religioso del galileo es en buena medida comprensible en la órbita del fariseísmo **[87]** .

Postular la convergencia esencial de las posiciones de Jesús y los fariseos no supone negar ciertas discrepancias. La literatura rabínica abunda en desacuerdos entre rabinos, y resulta muy plausible que también estos se produjeran en el siglo I e. c.: Jesús habría sido un judío muy inusual si no hubiera discutido con otros **[88]** . Es plausible que algunas noticias evangélicas sobre disputas de Jesús con fariseos tengan un núcleo histórico. La presencia de fariseos en Galilea se ha considerado a menudo anacrónica, y se ha conjeturado que los evangelistas exageraron la influencia de esta corriente en tiempos de Jesús para reflejar el dominio rabínico sobre el judaísmo posterior. No obstante, si Marcos se escribió alrededor del 70 e. c. o antes, su autor no pudo prever cómo se desarrollarían los acontecimientos tras la victoria romana en la Primera Guerra Judía y la caída de Jerusalén, es decir, que los fariseos serían, desde una perspectiva religiosa, los supervivientes de la catástrofe. Así pues, que de la imagen

transmitida por los evangelios se derive su amplia influencia en la población podría corresponder a la realidad histórica [89]. De hecho, la memoria de tales debates puede haber servido de punto de partida para su interpretación hiperbólica *in malam partem*. Por lo que respecta a la pretensión profética o mesiánica de Jesús, podría haber suscitado las suspicacias y aun la oposición de ciertos fariseos, pero ello no implica un alejamiento o una ruptura con respecto a la mentalidad farisea como tal: un siglo después, el rabino Akiba creyó y proclamó que Bar Kojba, el líder de la revuelta en la Segunda Guerra Judía contra Roma, era efectivamente el mesías.

UNA PRAXIS PARA EL REINO: LOS PRECEPTOS DEL AMOR EN SU CONTEXTO

La constitución de un movimiento que se opone a un invasor extranjero obliga a replantear el tipo de relaciones entre los connacionales. Este problema es tanto más agudo cuanto que las tensiones presentes en toda sociedad se ven exacerbadas por la presencia de los factores disruptivos concomitantes a una situación de colonización. Por ejemplo, la difícil tesitura económica, causada por la existencia de varios niveles de autoridades y de tributación, debe de haber causado considerables conflictos sociales, en especial allí donde los deudores no podían hacer frente al pago de las deudas; ello habría ocasionado una creciente desintegración, en particular de las comunidades rurales.

En estas circunstancias, el pretendiente mesiánico habría necesitado generar o fortalecer la solidaridad interna en el pueblo. Para ello, todo lo que hiciese patente la presencia de una identidad común, susceptible de incrementar la cohesión entre sus oyentes, resultaría útil y oportuno [90]. Así se entienden las declaraciones de Jesús referidas al «amor» al prójimo, secularmente descontextualizadas. La circunscripción

al movimiento nacional se percibe en el mandamiento del amor:

> Y acercándose uno de los escribas […] le preguntó: «¿Cuál es el primer mandamiento de todos?». Respondió Jesús: «El primero es “Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es un solo Señor, y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente, y con toda tu fuerza”. El segundo es este: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Mayor que estos no hay otro mandamiento». Y le dijo el escriba: «Bien, maestro, con verdad dijiste que “Es uno y no hay otro fuera de Él”, y el “amarlo con todo el corazón, y con toda la inteligencia, y con toda la fuerza” y el “amar al prójimo como a sí mismo” es más que todos los holocaustos y sacrificios». Y Jesús, viendo que había respondido con comprensión, le dijo: «No andas lejos del reino de Dios» **[91]** .

La pregunta formulada tiene pleno sentido en el seno de una religión en la que la existencia de una multitud de preceptos obliga a priorizar. La síntesis de la Ley atribuida a Jesús se efectúa mediante dos pasajes de la Escritura, Deuteronomio 6,4-5 (*weāhabtâ*
ēt’adōnāy’elōhèkâ
: «y amarás al Señor tu Dios») y Levítico 19,18 (*weāhabtâ lereākâ kāmôkâ*: «y amarás a tu prójimo como a ti mismo»), lo que muestra ulteriormente la dependencia de la religiosidad del galileo con respecto a la Torá. El Shemá se combina aquí con un versículo del Levítico sobre el cual el judaísmo del Segundo Templo llevó a cabo una intensa actividad exegética **[92]** . Además, la combinación de dos mandamientos extraídos de distintas partes de la Torá que presentan alguna semejanza lingüística, como una misma palabra o frase clave —en este caso, «amarás»— corresponde a una técnica

hermenéutica que en la literatura rabínica se conocería como *gĕzērâ šāwâ* (argumento basado en «igual categoría»), usada ya en Qumrán **[93]** .

El examen comparativo de las versiones sinópticas muestra que la posición sobre el mayor precepto de la Torá constituye un punto de acuerdo entre Jesús y sus interlocutores: mientras que, según Mateo, la cuestión se le formula a Jesús, en Lucas es este quien la enuncia, y un escriba (*nomikós*) quien responde con la síntesis señalada. Por su parte, según Marcos es a Jesús a quien un escriba (*grammateús*) le formula la pregunta y quien responde, pero entonces el escriba prosigue a su vez mostrando su plena conformidad con lo dicho por Jesús.

Aunque la doble formulación de Marcos 12 y sus paralelos no aparece como tal en el resto de la literatura judía, sí se encuentra en varias fuentes anteriores a los evangelios una estructuración bipartita del Decálogo entre los deberes para con Dios —resumidos en el término «piedad» (*eusébeia*)— y los deberes para con los demás hombres —expresados en los términos «justicia» (*dikaiosýne*) o *philanthrōpía*—. Ambos son denominados los «puntos capitales» (*kephálaia*) **[94]** . Además, en *De Decalogo*
108-110
Filón postula que los deberes hacia Dios y la humanidad pueden ser caracterizados sintéticamente mediante dos péntadas: la primera se refiere a «lo más sagrado» (*hierōtata*), es decir, a Dios; y la segunda encierra las disposiciones relativas a los seres humanos (*tà pròs anthrōpous díkaia*). A continuación, Filón emplea la terminología del amor: quienes observan los cinco primeros mandamientos del Decálogo son *philothéoi*, mientras que quienes observan los siguientes son *philanthrōpoi*; Filón añade que la virtud de cada uno de estos grupos es imperfecta, y que solo es completa en quien presta atención a ambas categorías de preceptos. Es también interesante que esa interpretación según la cual la síntesis de

la Torá es la exigencia de amar a Dios y al ser humano sea presentada como algo obvio y bien conocido **[95]**. Además, aunque la conexión explícita entre Deuteronomio 6,5 y Levítico 19,18 no aparece en otras obras, sí parece haber habido en la literatura judía exégesis de estos dos pasajes como una suma de las estipulaciones de la Alianza, pues ese patrón bimembre se vislumbra en un texto indisputablemente precristiano, la *Regla de la Comunidad* de Qumrán **[96]**.

El hecho de que el doble mandamiento del amor atribuido a Jesús constituya una enseñanza tomada de la Torá y se detecte en el judaísmo contemporáneo como síntesis del Decálogo permite señalar el carácter erróneo de la interpretación convencional que hace de esos pasajes normas novedosas y de validez universal, aplicables al género humano. Esta lectura es resultado de una descontextualización mediante la que se tergiversa el sentido del texto. El «prójimo» de Marcos 12,31-33 designa —como en Levítico 19,18— únicamente a los miembros de la comunidad cultual de Israel **[97]**. Esto se ve corroborado en la previa alusión al Shemá (Mc 12,29-30), pues, en cuanto encapsula la profesión de fe del judaísmo, ese texto expresa la vinculación de los israelitas con Dios y entre sí **[98]**.

De este modo, es posible percibir la concreción de la parénesis moral del galileo. En un contexto de tensiones y desintegración social, Jesús recuerda a sus correligionarios el necesario compromiso con los principios de la alianza, en la que los deberes respecto a Dios están íntimamente conectados con los deberes respecto al prójimo. Esta conexión se aprecia también en la plegaria del «Padre nuestro», pues la espera del establecimiento del reino de Dios en la tierra incluye una exhortación al apoyo y la cooperación mutua en las comunidades en las que la solidaridad está amenazada: «Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores» (Mt 6,12). Evidentemente, los deudores no son los opresores romanos, sino los vecinos y

connacionales en la tierra de Israel.

Esta circunscripción del significado de «prójimo» es perceptible asimismo en la otra enseñanza sobre el amor atribuida a Jesús en Mateo 5,44 y Lucas 6,27b: «Amad a vuestros enemigos». La historicidad del dicho es probable, habida cuenta también de su original y pregnante formulación. Al suponerse que el término «enemigo» (*echthrós*) tiene aquí el significado de enemigo político o nacional y que la orden es un principio ético abstracto y universalmente aplicable, el pasaje es a menudo utilizado para rechazar toda hipótesis que ve en el mensaje de Jesús implicaciones políticamente revolucionarias **[99]** . Esta lectura, sin embargo, es implausible. Ciertamente, *echthrós* puede designar —también en la Septuaginta— tanto al enemigo extranjero como al local, y en una lectura aislada de Mateo 5,44 y Lucas 6,27, el referente queda indeterminado. Sin embargo, el significado puede y debe precisarse en función del contexto. Mateo 5,38-42 se refiere primero a la *lex talionis* —concerniente a relaciones internas a la comunidad judía— y a continuación a acciones como abofeteo, pleitos, peticiones y solicitud de préstamos, las cuales designan no abusos o persecución sufridos por parte de ocupantes extranjeros o enemigos nacionales, sino conflictos específicos y típicos de las relaciones interpersonales en el seno de una comunidad local; el texto asume que quien abusa y quien sufre abuso son sujetos con estatus social similar **[100]** . Únicamente el dicho de Mateo 5,41 («Si uno te forzara a caminar una milla, anda con él dos») podría teóricamente referirse a relaciones entre el poder ocupante y la población sometida a trabajo forzado, y en particular a la norma —conocida como *angaria*— que permitía a las tropas romanas obligar a los provinciales a prestarles ayuda en el transporte; ahora bien, el hecho de que no hubiera tropas romanas en Galilea en la primera mitad del siglo I hace probable, sea que Jesús aplicara a relaciones interpersonales en Galilea lo que podía conocer de oídas —o

por experiencia propia— sobre prácticas en Judea, sea que el dicho constituya una creación posterior **[101]**. Algo similar cabe decir de Lucas 6,27-28 (que se refiere también a maldiciones); de hecho, «hacer bien» a los que aborrecen presupone una interacción directa con los adversarios. Así pues, el análisis sugiere que el contexto en el que cobra sentido el «amad a vuestros enemigos» es solo el de las relaciones socioeconómicas en una localidad o una comarca palestina **[102]**.

Esta interpretación se ve respaldada por las alusiones en estos pasajes al capítulo 19 del Levítico. La versión lucana («Amad a vuestros enemigos, haced bien y dad prestado, sin esperar retorno; y será grande vuestra recompensa, y seréis hijos del Altísimo, pues él es bueno con los ingratos y perversos. Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso») es una variación del principio enunciado en Levítico 19,2 («Sed santos porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo»). Además, el «Amad a vuestros enemigos» puede considerarse una reformulación de Levítico 19,17-18:

> No odies en tu corazón a tu hermano, sino corrige a tu prójimo, para que no te cargues con un pecado por su causa. No te vengarás ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo.

En este pasaje del Tanak, el prójimo es alguien que se ha caracterizado por un comportamiento patentemente hostil y contra el que uno podría albergar resentimiento o deseos de venganza. Aunque el texto no emplea de forma explícita el término «enemigo», resulta obvio que eso es en lo que se ha convertido quien ha atentado gravemente contra uno. Ahora bien, lo que se ordena aquí es no guardar rencor contra «los hijos de tu pueblo», lo que hace evidente que el «amor al enemigo» está circunscrito a la comunidad de Israel.

Además, esos preceptos del Levítico no son los únicos en la

Biblia hebrea que transmiten la idea de una conducta generosa hacia los adversarios. En otros libros del Pentateuco la noción reaparece, y esta vez también mencionando explícitamente la existencia de una enemistad personal:

> Si encuentras extraviado el buey de tu enemigo o su asno, ciertamente se lo devolverás. Si ves caído debajo de su carga el asno de uno que te aborrece, no te desentiendas de él; ciertamente le ayudarás a levantarlo **[103]** .

Mientras que la mención de estos animales domésticos conduce a un ambiente agrícola y por ello a la situación de una comunidad local, el posesivo restringe el campo semántico del «enemigo» (*'ōyibkā*) a una enemistad personal; en Éxodo 23,5 el término es «uno que te aborrece». Aquí la situación negativa en que se ve el adversario debido a la situación de sus animales no se convierte en una ocasión para regocijarse, sino precisamente para demostrarle buena voluntad y así superar la enemistad. La significación del gesto radica en la importancia vital que esos animales tenían en la vida cotidiana para muchos campesinos. El móvil decisivo parece ser el vínculo comunitario: el precepto nace de la solidaridad que une al grupo de vecinos o a los miembros del pueblo de Israel en cuanto hijos de la alianza. De este modo, el texto bíblico extiende a un destinatario insólito un comportamiento considerado normal entre buenos vecinos **[104]** .

En el Evangelio de Mateo, el mandato «amad a vuestros enemigos» es contrapuesto a «odiarás a tu enemigo» (Mt 5,43). Tal precepto, sin embargo, no consta en la Biblia hebrea, por lo que se ha conjeturado a menudo que podría referirse a Qumrán. Si esto es correcto, indicaría que Jesús no se opuso a una enseñanza común al judaísmo, sino en todo caso a una sectaria como la de Qumrán, en cuya *Regla de la*

Comunidad sí se enseña a «odiar» **[105]**. Es perfectamente esperable que alguien que, como Jesús, pretendía una restauración del pueblo, se hubiera opuesto a una corriente que establecía límites tan tajantes entre la propia comunidad y el resto de Israel. Esa dualidad tan acentuada en el seno del pueblo —de la que los qumranitas habían hecho su emblema identitario— habría resultado muy poco operativa para quien pretendía ser el rey de Israel.

No es posible determinar si la denominada «regla de oro» conservada en el material común a Mateo 7,12 y Lucas 6,31 («Cuanto queráis que los hombres os hagan a vosotros, hacedlo también vosotros a ellos») se remonta a Jesús. La razón no es solo que carezca de toda fundamentación teológica o bíblica **[106]**, sino que formulaciones —positivas y negativas— de esa regla se encuentran por doquier en la literatura antigua, tanto judía como grecorromana, ya desde Heródoto **[107]**. Cuanto se puede decir al respecto es que la máxima, que invita a ponerse en lugar del otro y a generar una sensibilidad común, no habría desentonado en el proyecto de Jesús, en el que se contemplaba la necesidad de incrementar la solidaridad de sus oyentes.

Otro modo de reforzar los lazos internos de la comunidad consiste en el llamamiento a evitar las represalias y en fomentar el perdón entre sus miembros. Varios episodios, que contienen dichos atribuidos a Jesús que figuran entre los más memorables de los evangelios, expresan esta idea **[108]**. Independientemente de las dudas sobre la historicidad de alguna de estas escenas —la de la mujer adúltera presenta graves problemas textuales—, el énfasis en el perdón es perfectamente plausible. No solo cobra sentido en el proyecto de restauración nacional, sino que corresponde a una de las líneas de la religiosidad bíblica. Así, por ejemplo, el esquema consistente en que la disposición a castigar a otro, causada por la indignación moral, es cortocircuitada mediante una exhortación a reconocer la propia labilidad, como se aprecia

en la escena de la mujer adúltera, tiene un precedente en la parábola contenida en 2 Samuel 12,1-7. Inmediatamente antes, en 2 Samuel 11, se cuenta que el rey David, encaprichado de Betsabé, la mujer de uno de sus hombres, la deja embarazada y a continuación, para evitar problemas, urde un plan para que Urías muera sin levantar sospechas. A continuación, el profeta Natán le cuenta a David una historia de un hombre rico y uno pobre en la que el primero arrebata al segundo la única corderilla que tiene. Cuando David se enciende de cólera y afirma que ese hombre desalmado merece la muerte, Natán le fuerza a un ejercicio de anagnórisis: «Tú eres ese hombre (*'attah haiš*)». La conveniencia de juzgarse a sí mismo antes de juzgar a otro y de buscar su castigo, central en Juan 8, tiene aquí un claro precedente y paralelo.

LA FAMA DEL TAUMATURGO: EXORCISMOS Y SANACIONES

La figura mesiánica es concebida como el agente salvífico de la nación, por tanto ante todo en un sentido político, pero la renovación de la existencia que su iniciativa augura puede extenderse al ámbito físico. Dado que el mesías es el ungido, es decir, se considera dotado de la fuerza de Dios, se le atribuye poder tanto sobre la naturaleza como sobre la esfera demoníaca de los espíritus impuros. La Biblia hebrea conoce el caso de la expulsión de un espíritu malo efectuado por David, que la habría efectuado precisamente tras ser ungido y haber recibido el espíritu de Dios (1 S 16,13-23). En la tradición judía, Salomón parece haber tenido fama de exorcista. Por lo demás, la creencia en la habilidad sanadora de reyes y gobernantes está testimoniada también en el ámbito grecorromano, por ejemplo en los relatos de las curaciones de un ciego y un cojo en Alejandría, atribuidas a Vespasiano **[109]** .

Este vínculo entre (adscripción de) poder regiomesiánico y

capacidad taumatúrgica es perceptible asimismo en los relatos evangélicos [110]. La expresión «hijo de Dios» —que designa al rey en la Biblia hebrea— es usada en ellos por personajes demoníacos para dirigirse a Jesús. Algunos de quienes buscan ser curados por él le llaman «hijo de David». Y la respuesta de Jesús a la supuesta pregunta del Bautista sobre si es él la figura salvífica esperada contiene una referencia explícita a milagros de curación [111]. De hecho, la idea de que la ejecución de prodigios precisaba de una fe previa en el beneficiario se halla en Marcos 6,5; donde imperaba la incredulidad «no pudo realizar ningún portento». De aquí se sigue que la interpretación de algunos fenómenos en clave milagrosa era esperable en el contexto de las creencias del presunto mesías y de sus seguidores, lo que explica que a menudo la actividad de Jesús careciera de la potencia y singularidad necesarias para ser persuasiva entre oyentes escépticos.

La existencia de relatos que atribuyen a Jesús la realización de numerosas curaciones y exorcismos se hace comprensible cuando se adopta, como hace el historiador, una perspectiva comparativa [112]. La atribución de capacidades taumatúrgicas a personas que reivindican poder es un fenómeno bien conocido no solo en la antropología y la historia de las religiones, sino en general en la de la humanidad. De hecho, a diversos profetas populares y supuestos mesías coetáneos se les atribuyeron capacidades sanadoras, algo que ocurre incluso hoy en día, como prueba el caso, entre los Lubavitch, del rabí Menahem Schneerson [113].

Se ha pretendido elucidar la génesis de esta creencia suponiendo la existencia de alguna curación realizada de forma natural. Las dolencias o trastornos presuntamente curados son a menudo de tipo nervioso, en los cuales la sugestión y la autosugestión pueden ejercer una función terapéutica, aliviando o incluso haciendo desvanecerse las

tensiones o el dolor experimentados por el sujeto. Este tipo de explicación resulta plausible para los exorcismos o las sanaciones de trastornos psicológicos. Conviene captar, no obstante, la naturaleza colectiva del contexto en que esos fenómenos de atribución acontecen. Un movimiento popular de restauración y unificación nacional genera un entusiasmo y un fervor nada desdeñables, y en un contexto determinado también por intensas esperanzas religiosas esas emociones no hacen sino incrementarse. De hecho, se espera que todos los participantes en el movimiento demuestren su compromiso y su celo: los que son «tibios» no se juzgan dignos de ser admitidos en el seno de la nueva comunidad, sino solo aquellos cuya fe es tan firme como intensa. La intensidad puede evaluarse en la capacidad para desarrollar un compromiso capaz de superar lealtades tradicionales como la cohesión familiar. Ahora bien, esto es precisamente lo que, como todo indica, sucedió en el caso del movimiento de Jesús **[114]** .

En un relato de controversia en el que se acusa a Jesús de estar confabulado con Belcebú, responde que él realiza sus actos «con el dedo de Dios» (Lc 11,20). Esta alusión a la tercera plaga de Egipto (Ex 8,15.19), si puede atribuirse a Jesús, no solo muestra de nuevo su inspiración en el Pentateuco, sino que la referencia a la liberación del éxodo comporta ulteriormente la idea de la liberación nacional contra el opresivo dominio extranjero **[115]** . Resulta asimismo relevante que, aunque los episodios de curaciones y exorcismos tienen dos personajes protagonistas —Jesús y la víctima—, a menudo implican a parientes o amigos preocupados por la persona aquejada de un mal, así como a espectadores. Y la fe de esas personas depende a su vez de su conocimiento de un patrimonio colectivo: la memoria de Moisés, Josué y Elías, en calidad de profetas de Israel y hacedores de prodigios, estaba firmemente instalada en la conciencia popular. También algunos relatos de curaciones y

el alimento de las multitudes por parte de Jesús evocan situaciones del éxodo y la peregrinación de Israel por el desierto **[116]** .

La consideración de analogías contribuye a explicar la adscripción a Jesús de curaciones de otros tipos de dolencias. Piénsese, por ejemplo, en las curaciones de escrófula atribuidas a los reyes de Francia e Inglaterra, de las que hay testimonios variados durante casi ocho siglos y en las que creyeron con pasión tanto las masas como buena parte del establishment. En su monografía *Les rois thaumaturges*, publicada en 1924, el historiador francés Marc Bloch planteó la cuestión de cómo pudo surgir la fe en el poder taumatúrgico de estos reyes, a pesar de que jamás parecen haber curado efectivamente a nadie. Que se llegara a creer que tenían ese poder a pesar de los muchos casos en los que la curación no se operaba se vio propiciado por típicas racionalizaciones religiosas: por ejemplo, a quien se quejase de no haber sido curado podría reprochársele una fe insuficiente, o no haber esperado lo bastante a que la virtud curativa hiciese efecto. Al fin y al cabo, como observó Bloch, «una fe sólida no se escandaliza fácilmente». Respecto a los episodios en los que la curación parecía producirse, caben diversas explicaciones plausibles: la enfermedad escrofulosa presenta casos benignos que podían curarse de forma natural; además, es una dolencia capaz de producir fácilmente la ilusión de la curación, pues sus manifestaciones desaparecen a menudo de forma espontánea (aunque para reaparecer más tarde). Que una remisión transitoria —o una curación natural — hubiera ocurrido algún tiempo después del contacto con un rey habría bastado para ver nacer la creencia en su poder taumatúrgico. El contexto en el que tal creencia se desarrolla es la convicción del carácter sacro de la realeza, respaldado por el rito de la unción y el florecimiento de la leyenda monárquica, por lo demás bien explotada por hábiles propagandistas. Y en una sociedad donde imperaba la fe

religiosa y en la que los textos sagrados abundaban en relatos de fenómenos prodigiosos, la disposición a recurrir a causas extraordinarias era esperable. Bloch condensó con lucidez la etiología de la creencia:

> Algunos soberanos, en la Francia capeta y en la Inglaterra normanda, concibieron un día —o sus consejeros lo hicieron por ellos— la idea de probarse en el papel de taumaturgos, a fin de fortalecer su prestigio un tanto frágil. Convencidos como estaban de la santidad que les conferían su función y su linaje, probablemente consideraron muy simple reivindicar semejante poder. Quizá se advirtió que una temida enfermedad a veces cedía, o parecía hacerlo, después del contacto con sus manos, que casi unánimemente se consideraban sagradas. ¿Cómo no iban a ver en ello una relación de causa a efecto y, por ende, el prodigio previsto? Lo que creó la fe en el milagro fue la idea de que debía de tratarse de un milagro. Lo que le permitió pervivir fue también, a medida que transcurrían los siglos, el testimonio acumulado de sucesivas generaciones que creyeron en tales hechos, cuyas afirmaciones —fundadas, parecía, sobre la experiencia— no se ponían en duda. En cuanto a los casos —según todo indica, bastante numerosos— en que la enfermedad resistía el tacto de estos augustos dedos, se los olvidaba rápido. Tal es el feliz optimismo de las almas creyentes. En suma, es difícil ver en la fe en el milagro regio otra cosa que el resultado de un error colectivo **[117]** .

Una transposición de este fenómeno al caso de Jesús —como a otros— resulta iluminadora. Con toda probabilidad, la creencia en su carácter taumatúrgico no fue únicamente el resultado de una ficción posterior a su muerte, sino que debió de gestarse durante su propia vida. Jesús parece haber

compartido la creencia en sus capacidades sanadoras y exorcistas —y, de hecho, él mismo puede haber sido, junto con sus seguidores, su diseminador—. Un conjunto de genuinas convicciones religiosas, intereses, credulidad e inercia explica el despuntar y la pervivencia de la atribución al pretendido mesías de algunos milagros, mientras que el usual acrecentamiento de la leyenda y el gusto por lo maravilloso hicieron el resto.

Todo indica que la (auto)atribución de actividad taumatúrgica estuvo, en efecto, íntimamente relacionada con su proyecto mesiánico, también como un modo de legitimación. Mientras que las experiencias religiosas privadas a las que parece haberse referido el visionario (como Lucas 10,18) carecían de la posibilidad de toda comprobación intersubjetiva, la manifestación definitiva de Dios se esperaba para un futuro que no acababa de llegar. La pretensión de Jesús de ser el portavoz de Dios requería tanto más de algún apoyo cuanto que, como otras muchas figuras mesiánicas, carecía de toda legitimación institucional —de la que sí gozaba el sacerdocio del Templo—, y suponía la introducción de una autoridad alternativa, que por ello mismo debía acreditarse de algún modo **[118]** . La creencia en su actividad taumatúrgica, signo patente del amparo sobrenatural, aportaba a Jesús la legitimación que le faltaba y podía suscitar por ende la fe en él y en su movimiento. Solo alguien de quien se pensase que estaba asistido por la potencia divina podría concitar apoyo para una empresa, uno de cuyos objetivos era poner fin al dominio de una potencia extranjera tan abrumadora como el Imperio romano.

EL CARÁCTER TRANSVERSAL DEL MOVIMIENTO: POBRES, RICOS, PECADORES

El ambicioso plan de una reconstitución de Israel implicaba la necesidad de integrar a muy distintos grupos de población.

A esta luz cabe entender diversas tradiciones evangélicas, algunas de las cuales pueden resultar a primera vista chocantes, y que de hecho se han presentado a menudo como distintivas del predicador galileo. Una es la presencia simultánea tanto del colectivo de los pobres como de los ricos entre los destinatarios de su mensaje y partícipes de su praxis. Otra es la atención prioritaria al conjunto de los pecadores y de los elementos marginales de la sociedad. La diversidad de colectivos con los que Jesús parece tratar apunta al carácter transversal del movimiento que generó.

Esta transversalidad no debería resultar sorprendente, pues es típica de los movimientos mesiánicos y apocalípticos, y se entiende mejor a la luz del concepto de privación relativa en situaciones de cambio social **[119]**. En circunstancias en las que una sociedad experimenta alteraciones tras el contacto con otra civilización —como ocurrió a la sociedad judía tras la irrupción del Imperio romano—, un número significativo de individuos y grupos experimentan la discrepancia entre lo que creen merecer y lo que efectivamente poseen; la comparación se da entre lo que existe y lo que se cree que podría existir —a menudo, basada en lo que existió en un pasado, real o imaginario—. Los aspectos a los que se refiere la privación y que son fuentes potenciales de descontento van desde lo económico al estatus social, la pérdida de autoestima o el malestar derivado de limitaciones o alteraciones producidas en las costumbres o en el ejercicio de la religión. La gran variedad de facetas que se ven afectadas por el conflicto cultural explica que miembros de muy diversos estratos puedan desarrollar distintos tipos de insatisfacción y ver sus anhelos de compensación reflejados en las corrientes milenaristas de resistencia. Esto significa que hay diferentes grupos a los que se puede querer reintegrar —y que pueden querer verse reintegrados— en un cuerpo colectivo articulado **[120]**.

De esta transversalidad hay suficientes vestigios en los

evangelios. Ciertamente, son los estratos más desfavorecidos de la sociedad —los menesterosos, las víctimas de injusticias — los primeros y más naturales destinatarios del mensaje [121] . Ello resulta comprensible, no solo porque estos suelen ser los elementos más receptivos a expectativas de cambio, sino también porque en casi todas las sociedades constituyen los numéricamente más amplios. Las bienaventuranzas de Lucas 6,20-23 («Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios [...]») vehiculan, pues, un mensaje típico de los pretendientes mesiánicos, que obtienen su principal apoyo entre las clases populares. La enseñanza correlativa es obvia: es extraordinariamente difícil para los ricos obtener la salvación, y de hecho es imposible si hacen prevalecer la confianza en las riquezas [122] .

Ahora bien, la asociación de Jesús con miembros de las clases pudientes y con recaudadores de impuestos está asimismo bien atestiguada [123] . El dato se comprende en el contexto de un proyecto de reconstitución nacional. Por una parte, también los sectores privilegiados se componen de miembros que comparten creencias y esperanzas con el resto del pueblo, de modo que en algunos casos —en particular cuando la predicación expone una situación urgente— su conciencia de pertenecer a una nación con una identidad común o de compartir una ideología religiosa unificadora puede prevalecer sobre sus intereses de clase. Por otra parte, su posibilidad de financiar económicamente el movimiento podría hacerles recuperar la estima que habrían perdido previamente en la comunidad [124] . La necesidad de que la riqueza deje de ser una prioridad aparece a menudo en la predicación de Jesús (Mc 10,21). Así se sigue, por ejemplo, de la parábola en la que a un rico que planea construir graneros más grandes para almacenar sus provisiones y darse la gran vida, Dios le llama «insensato» y le advierte de que «esta misma noche te van a reclamar la vida» [125] . La parábola de la inversión escatológica de roles entre el pobre Lázaro y el

rico ante cuyas puertas pedía (Lc 16,19-31) es otro ejemplo de este llamamiento. Es también posible una lectura en este sentido de la denominada «parábola del mayordomo infiel» (Lc 16,1-9) **[126]** . La preocupación social por la necesidad de que los ricos compartan su riqueza se confirma asimismo en un fragmento, conservado en latín, del *Evangelio de los nazoreos*, según el cual Jesús responde así a uno de los ricos que le formulan una consulta: «He aquí que muchos de tus hermanos, hijos de Abrahán, están cubiertos de estiércol, muriéndose de hambre, y tu casa está llena de muchos bienes, pero de ahí absolutamente nada sale para ellos» **[127]** .

Esto muestra que la asociación de Jesús con recaudadores de impuestos —que suele presentarse como prueba de que no adoptó una posición antirromana— tiene con toda probabilidad un sentido muy diferente al que se pretende. Ya a Juan el Bautista se le atribuyen contactos con tales individuos **[128]** , y sin embargo Antipas lo consideró peligroso. Además, la interpretación más plausible es que tales contactos estuviesen encaminados a producir una transformación vital, como muestra de forma ejemplar la historia de Zaqueo, «jefe de publicanos y rico»:

> Todos murmuraban, diciendo: «Ha ido a hospedarse en casa de un pecador». Pero Zaqueo, en pie, dijo al Señor: «Mira, Señor, la mitad de mis bienes se la doy a los pobres, y si en algo defraudé a alguien, le restituyo el cuádruple». Le dijo Jesús: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa, porque también este es hijo de Abrahán; pues el hijo del hombre ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido» **[129]** .

Las murmuraciones se habrían terminado sin duda cuando el arrepentimiento público y la restitución hubieran tenido lugar, pues nadie —y menos los fariseos— habrían tenido nada que objetar a que un predicador mantuviese relaciones

cordiales con pecadores que hubieran rectificado [130]. De hecho, la restitución del cuádruplo no es una exigencia de la Torá, sino una expresión supererogatoria de arrepentimiento [131]. Podría haberse esperado que un recaudador arrepentido abandonara la profesión, o bien que la ejerciera sin corruptelas —como se deriva de lo dicho sobre los recaudadores a los que aconsejó el Bautista, según Lucas 3,13.

Existen también suficientes testimonios del interés de Jesús por los pecadores y marginados de la sociedad. Por «pecadores» debe entenderse lo que en la literatura judía se conoce como *resha'im* («malvados»), una categoría que designa a personas que vivirían de forma recalcitrante en un estado de constante transgresión de la Ley, con lo que se habrían excluido de la alianza. Estos «malvados» son a menudo relacionados con personas ricas que oprimen al pueblo —así se entiende mejor la frecuente expresión «recaudadores de impuestos y pecadores»—. Si bien estas personas habrían sido consideradas «casos imposibles» por muchos, resulta comprensible que un visionario apocalíptico cuyo objetivo era la restauración de Israel quisiera ofrecerles una oportunidad de arrepentirse y efectuar la *teshuvá* o reorientación integral de su vida a Dios, algo que les reintegraría como miembros de pleno derecho en la comunidad. Dada su identificación mesiánica, y por tanto su pretensión de ser el mediador de la voluntad divina, es plausible que las tradiciones que atribuyen a Jesús la actividad de anunciar el perdón de los pecados de quienes se arrepintiesen tengan un núcleo histórico [132].

Conviene señalar aquí el carácter insostenible de la interpretación según la cual Jesús contravino y trascendió las leyes de pureza al relacionarse con pecadores, particularmente en las comidas. Es posible aceptar como históricas las noticias relativas a su comensalidad con personas consideradas pecadoras [133], dada la desemejanza de esta conducta con la

de las comunidades cristianas primitivas, así como la aplicabilidad del índice de dificultad —los seguidores de Jesús no habrían inventado, por ejemplo, la acusación de que Jesús fue «un comilón y un bebedor» (Mt 11,19)—. Y dado que los considerados pecadores incluían a personas que no observaban debidamente la *halaká* y no seguían las normas de purificación, Jesús habría contraído impureza ritual. Muchos estudiosos han afirmado que esta falta de preocupación por contraer la impureza es chocante y original, y por tanto que Jesús trascendió el marco del sistema judío de pureza **[134]**. El problema es que toda la argumentación descansa en el supuesto de que los judíos en general evitaban la impureza. Ahora bien, la impureza ritual nada tiene que ver con el pecado, y los judíos no podían evitar a menudo incurrir en ella, ya que se contraía de muchos modos y de forma casi cotidiana, por ejemplo mediante la menstruación, la práctica del sexo o el contacto con cadáveres **[135]**. Ciertamente, algunos grupos religiosos contemporáneos (sacerdotes, qumranitas, los fariseos más estrictos) se esforzaban en evitar contraer innecesariamente impureza, pero su comportamiento era algo especial en el seno del judaísmo. De hecho, no hay indicios de que lo que se ha llamado «comensalidad abierta» con pecadores hubiera suscitado inquietud en ese sentido, pues aunque Jesús es criticado por otras razones, en este contexto no recibe puyas por transgredir las normas de pureza ritual **[136]**.

Todos los proyectos proféticos y mesiánicos implicaban una llamada al arrepentimiento. También en este sentido, Jesús estaba recorriendo una senda trillada al predicar la *teshuvá* concomitante a su campaña mesiánica. Este tema tiene diversas expresiones en los evangelios, uno de cuyos ejemplos más conocidos y emocionantes es la parábola denominada «del hijo pródigo» (Lc 15,11-32), la historia de un padre con dos hijos, uno de los cuales permanece a su lado mientras el otro se va a dilapidar su parte de la herencia, pero que es

acogido con alegría cuando vuelve al hogar. El mensaje es diáfano, a saber, la disposición de Dios a aceptar en todo momento, como un padre amante, al pecador que es capaz de arrepentirse y reconciliarse. No es necesario aceptar la atribución del relato a Jesús para admitir que el tema debe de haber sido parte crucial de su predicación, y que puede haber utilizado narraciones similares. En la literatura rabínica se hallan parábolas no menos elocuentes y conmovedoras:

> El hijo de un rey estaba a una distancia de cien días de camino de la casa de su padre. Sus amigos le dijeron: «Vuelve a donde tu padre». Él les dijo: «No puedo. Está demasiado lejos». El padre le envió un mensaje que decía: «Camina hasta donde seas capaz, y yo haré el resto del camino hasta donde estés». Así el Santo, Bendito sea, dijo a Israel: «Vuelve a mí, y yo volveré a ti» **[137]** .

Al igual que en la parábola «del hijo pródigo», aquí también la relación del pecador con Dios es comparada a la de un padre con su hijo, que se ha ido lejos y al que apenas le es posible regresar. Y aquí también el padre muestra la mejor disposición para aceptar el retorno de su vástago, hasta el punto de que está dispuesto a ir a buscarlo él mismo.

JESÚS Y EL TEMPLO: INCERTIDUMBRES E HIPÓTESIS

Los evangelios atribuyen a Jesús una acción disruptiva en alguna de las áreas del Templo de Jerusalén, mediante la cual habría impedido la circulación de comerciantes y sus animales o volcado las mesas de los cambistas. Los Sinópticos la sitúan en la única visita de Jesús a la ciudad que mencionan, mientras que Juan la pone al principio de su actividad pública. Esta es la versión de Marcos:

> Y llegan a Jerusalén. Y habiendo entrado en el Templo, comenzó a expulsar de allí a los que vendían y a los que compraban en el Templo, y volcó las mesas de los cambistas y las sillas de los que vendían las palomas, y no dejaba que nadie transportase objeto alguno por el Templo. Y enseñaba y les decía: «¿Acaso no está escrito que “mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos”? Mas vosotros la habéis hecho cueva de bandidos» **[138]** .

El primer problema de estos relatos —no siempre señalado con claridad— es que, en su literalidad, no son creíbles. El Templo era un recinto inmenso, visitado en Pascua por decenas de millares de peregrinos, y en el que había numerosos comerciantes efectuando un trabajo indispensable para la actividad sacrificial. Es ya difícil concebir a un solo hombre comportándose como lo hace Jesús, pero la idea de que pudo llevar a cabo su propósito sin encontrar resistencia (por parte de los mercaderes que ven interrumpido su negocio, de la guardia del Templo o incluso de los romanos) desafía toda capacidad de imaginación **[139]** . No es posible saber si el relato actual es la estilización de una intervención más violenta llevada a cabo por un grupo numeroso liderado por Jesús o la magnificación de un mero acto simbólico realizado por un visionario religioso **[140]** .

Se ha llegado incluso a conjeturar, en virtud de otras razones adicionales, que el pasaje es una completa creación de Marcos. Una es que las cartas de Pablo no articulan un rechazo del Templo, sino, al contrario, testimonian su alta estima **[141]** ; si Jesús se hubiera manifestado contrario al Templo en palabras o acciones, resulta llamativo que ello no se hubiera reflejado en el epistolario paulino. Más importante para afianzar el escepticismo es que el episodio parece casar bien con la teología del evangelista, cuyos últimos capítulos abundan en referencias al Templo, y en particular a su

obsolescencia [142]. El caso más evidente estriba en que la muerte de Jesús es presentada como el inicio de su destrucción: en el momento en que expira, «el velo del Templo se rasgó en dos, de arriba abajo» (Mc 15,38); esta es una simple ficción, pero de enorme valor simbólico. Si Marcos escribió tras la destrucción del Templo en el 70 e. c., hacer predecir a Jesús ese hecho habría sido idóneo [143]. Más aún, un episodio en el que un reto de Jesús al Templo pone en marcha la trama que lleva a su muerte poseería gran valor para la narración de Marcos, en la que se necesitaba un responsable para la crucifixión que no fueran sus verdaderos autores, los romanos. La causa de la muerte de Jesús, así como la identidad de los responsables, se señalan precisamente al final del episodio del Templo: «Y lo oyeron los sumos sacerdotes y los escribas, y buscaban la manera de acabar con él» (Mc 11,18a) [144].

Si bien la idea de una creación del episodio por Marcos no puede descartarse, dada la importancia potencial y el carácter incierto de la cuestión conviene dejar abiertas otras hipótesis. Pero aun suponiendo que quepa admitir un núcleo histórico —por ejemplo, que Jesús hubiera organizado alguna algarada en un rincón del Templo—, otro problema que surge es el sentido de la acción [145]. Algunos estudiosos han supuesto que Jesús habría sido decepcionado por la corrupción del sacerdocio o habría considerado el Templo una institución esencialmente viciada [146]. Otros, que habría reivindicado los derechos de los no judíos a orar en el Templo sin ser molestados por la presencia de los animales. Otros, que se habría opuesto al pago del medio shékel al Templo. Otros, que habría considerado idólatra el uso del shékel acuñado en Tiro, que tenía la imagen de un águila y la cabeza de Melkart/Hércules. Otros, que le habría parecido inapropiado el comercio en el Templo. Contra todas estas conjeturas cabe esgrimir diversas objeciones [147].

Es posible asimismo argüir —usando, por ejemplo, un

argumento de plausibilidad contextual— que Jesús podría haber dicho algo como lo que se le atribuye en Marcos 13,2 («¿Ves estas grandes edificaciones? No va a quedar piedra sobre piedra que no sea derruida»). La expectativa que refleja ese pasaje es perfectamente comprensible en el marco del judaísmo contemporáneo y de sus esperanzas escatológicas. El anhelo de una renovación del mundo —la idea de «un nuevo cielo y una nueva tierra» (Is 66,22)— podía comportar el de un nuevo Templo (construido por Dios o por manos humanas), una idea testimoniada a más tardar desde el siglo II a. e. c.
tanto en Palestina como en la Diáspora **[148]**. De modo natural, la idea de un nuevo Templo entrañaba asimismo la de la destrucción o evanescencia del antiguo. Aunque estas expectativas no eran patrimonio de la totalidad del judaísmo, su aparición en distintas corrientes testimonia que eran conocidas. Y aunque Marcos 13,2 podría considerarse un vaticinio *ex eventu*, puesto en boca de Jesús para confirmar su capacidad profética, se ha argumentado que Marcos 14,58 («Yo derribaré este santuario, hecho a mano, y en tres días edificaré otro no hecho a mano») es una predicción incumplida, que más bien refuta el talento oracular de Jesús, y que parece haber sido transmitida porque estaba firmemente arraigada en la tradición.

De hecho, Marcos 14,58 podría entenderse a la luz de lo ya averiguado sobre la pretensión regia de Jesús, lo que permitiría aplicar el índice de coherencia. Por una parte, como muestra el diálogo en Juan 2,19-20 («Jesús respondió y les dijo: “Destruid este santuario, y en tres días lo levantaré”. Dijeron entonces los judíos: “En cuarenta y seis años se ha edificado este santuario, ¿y tú en tres días lo levantarás?”»), el dicho puesto en boca de Jesús, de naturaleza escatológica, habría evocado la construcción del Templo por Herodes, que había requerido varias décadas **[149]**. Así pues, cualquier referencia a un Templo construido en tres días habría

establecido una comparación implícita y elocuente con el edificado, a lo largo de muchos años, bajo Herodes y sus sucesores. Por otra parte, la mitología del Próximo Oriente abunda en la idea de que la entronización de un nuevo rey se acompaña de la erección de un nuevo santuario; y la tradición judía estaba familiarizada con la perspectiva de una figura regia o mesiánica que construiría o reconstruiría el Templo **[150]** . De aquí se sigue que la pretensión de reedificar el Templo se habría comprendido como reveladora de una aspiración regia y como un símbolo de la transferencia escatológica de la realeza a un nuevo depositario. Si el material reseñado es atribuible a Jesús, sería otra muestra de su visionario anhelo, propio de los movimientos milenaristas y apocalípticos, de una pronta transfiguración del mundo que comportaría también la del lugar más santo.

Sea como fuere, y con independencia de lo que se piense sobre la historicidad del episodio del Templo y de los dichos relativos a este, hay dos argumentos decisivos e inextricablemente conectados para desechar las interpretaciones convencionales, que postulan un conflicto radical entre Jesús y la institución del Templo, afirmando que aquel habría subvertido el judaísmo mediante un ataque a su neurálgico centro ritual **[151]** . Uno es que los análisis efectuados hasta ahora muestran la plena inserción de Jesús en la religiosidad judía: Jesús no se opuso al sistema sacrificial, que —al igual que la mayor parte de sus correligionarios— consideró no solo legítimo sino también divinamente ordenado **[152]** ; por ejemplo, parece haber instruido a sus discípulos a reconciliarse y a llevar entonces sus ofrendas al altar (Mt 5,23-24), y la celebración de la Pascua después del incidente del Templo resulta significativa **[153]** . La afirmación de que «quien jura por el santuario jura por él y por quien habita en él» (Mt 23,21) confirma —si merece crédito— que para Jesús el Templo seguía siendo el lugar de la presencia terrenal de Dios. El otro

argumento es que, tal como testimonian diversas fuentes, tras su muerte sus primeros discípulos y seguidores siguieron acudiendo al Templo para dar culto allí **[154]** ; si la enseñanza de Jesús hubiera sido de algún modo contraria al santuario de Jerusalén, apenas podría explicarse tal patrón de conducta.

En suma, ni siquiera es totalmente seguro que Jesús crease algún incidente en el Templo **[155]** . Es ciertamente posible que lo hiciese, pero en tal caso las incertidumbres se multiplican: qué aconteció exactamente, cuál fue la magnitud del suceso, si participó solo él o fue más bien una empresa colectiva **[156]** , y cuáles fueron el sentido y la finalidad de la acción, son aspectos fundamentales sobre los que solo pueden hacerse cábalas. No obstante, a pesar de esta conclusión aporética, el examen realizado no es inútil, pues permite extraer dos corolarios importantes. Por una parte, y a diferencia de lo que se ha repetido hasta la saciedad, no existe fundamento para adscribir a Jesús una posición contraria al Templo de Jerusalén y al culto celebrado en él. Por otra, la postura de muchos estudiosos que convierten el episodio del Templo en la causa del arresto y la ejecución de Jesús —siguiendo a Marcos 11,18— carece de suficiente fundamento **[157]** ; tanto es así, que en las narraciones evangélicas relativas a la pasión y la muerte del galileo, ese episodio jamás es mencionado.

VIII. LA IDENTIDAD DE LOS RESPONSABLES DEL ARRESTO

Según los evangelios, los judíos fueron los responsables últimos de la crucifixión de Jesús. Mientras que algunas obras dan incluso a entender que ellos fueron también los ejecutores materiales **[1]** , todas ellas postulan su responsabilidad moral como autores de su detención e instigadores de su juicio. Sin embargo, todo indica que los verdaderos artífices de la ejecución fueron soldados romanos, siguiendo órdenes del prefecto Poncio Pilato. Esto crea un llamativo desequilibrio en los relatos de la pasión: mientras que los responsables de la crucifixión son los romanos, en el origen del proceso estarían, supuestamente, solo los judíos. Ahora bien, si Jesús fue crucificado por los romanos, un escenario en el que estos hubieran tenido algo que ver con anterioridad sería mucho más coherente.

La noción de la responsabilidad de las autoridades judías en el arresto y la muerte del galileo se ha apuntalado y racionalizado a menudo mediante el intento de dotar de credibilidad a la versión evangélica —y en especial joánica— de un conflicto frontal: si Jesús hizo temblar los cimientos de la religión judía, sus representantes autorizados debieron de albergar contra él una inquina mortífera. El problema crucial es la completa falta de fundamento de la premisa: el análisis crítico de los evangelios muestra que Jesús fue un piadoso judío **[2]** .

Mientras que la inmensa mayoría de estudiosos aceptan la fiabilidad de los relatos evangélicos y presuponen como un dato cierto que las autoridades judías hicieron arrestar a

Jesús, los más críticos se inclinan por considerar a los romanos como los responsables del arresto, mientras que otros juzgan esta posibilidad algo puramente verosímil [3]. El presente capítulo analiza la cuestión, revisando algunos argumentos añejos y añadiendo otros, descuidados hasta el momento.

LA INCONSISTENCIA DE LOS RELATOS

El punto de partida que justifica el escepticismo ante los breves relatos del arresto es el hecho de que suscitan múltiples perplejidades [4]. Aun omitiendo los elementos sobrenaturales en Lucas —donde se atribuye a Jesús la curación milagrosa de una oreja cortada— y en Juan —donde la tropa que va a detener a Jesús cae postrada en tierra cuando él habla [5]—, todas las versiones contienen buen número de detalles inverosímiles. Por ejemplo, ante la violencia efectuada con posibles consecuencias mortales por uno de los discípulos de Jesús [6], no se registra reacción alguna por parte de la compañía del hombre atacado, como si esa violencia no hubiera tenido lugar. Tal ausencia de reacción por parte de una multitud armada es psicológicamente muy improbable, lo que indica que el relato actual no parece reflejar un episodio realmente acontecido.

Mateo, Lucas y Juan presentan a Jesús oponiéndose a la violencia de su discípulo [7]. Ahora bien, el escepticismo respecto a la credibilidad de estas noticias no depende únicamente de que el evangelista más antiguo, Marcos, no parezca saber nada al respecto —algo significativo, pues si hubiera habido una tradición de que Jesús había detenido la violencia, habría valido la pena citarla—, sino de que todas ellas son diferentes: Mateo presenta a Jesús pronunciando una alocución —mientras presuntamente quienes van a prenderlo están respetuosamente callados— a uno de sus discípulos y a la multitud; en Lucas dirige una brevísima frase y efectúa un

milagro; y en Juan se dirige a Pedro con una frase diferente. Estas discrepancias no suscitan confianza, máxime si se tiene en cuenta que el Jesús de Mateo —«Quien tome espada morirá por la espada» (Mt 26,52)— contradice al Jesús de Lucas, quien había ordenado a los discípulos desarmados que comprasen espadas **[8]** .

Según Marcos, los hombres que van a detener a Jesús son enviados por «los sumos sacerdotes, los maestros de la Ley y los ancianos». Según Lucas, sumos sacerdotes y ancianos se hallaban entre quienes «habían salido contra él» **[9]** . Esta última es, sin embargo, una información harto dudosa —por no decir absurda—, pues es difícil imaginarse a venerables ancianos poniendo en peligro tanto su integridad física como su reputación yendo de noche a tomar parte en una empresa de tal índole.

Una ulterior incongruencia suele pasar inadvertida, aunque fue señalada hace más de un siglo. Supóngase que la versión evangélica según la cual Jesús rechazó la violencia o —como en Marcos— no opuso resistencia a la multitud armada es correcta. Ahora bien, según los propios evangelios, habría sido precisamente quien es presentado como pacificador el único hombre en ser arrestado y crucificado, mientras que quien recurre a la violencia queda impune **[10]** . Recuérdese que, según Lucas, todos los discípulos tendrían espadas (Lc 22,36-38.49), pero tampoco ellos son el blanco de la multitud armada. Una vez más, todo ello es harto improbable.

El análisis demuestra que en los breves relatos evangélicos del arresto hay varios elementos sospechosos y una llamativa falta de coherencia. Se comprueba así ulteriormente lo ya mostrado en el examen de la escena de la crucifixión: incluso el relato más antiguo de la pasión, el del Evangelio de Marcos, es esencialmente una reconstrucción de los acontecimientos de orden apologético; es decir, es solo una versión de los hechos que se muestra endeble a la mirada crítica. En los restantes evangelios, las inverosimilitudes no hacen sino

incrementarse.

Los relatos de un arresto a manos de una turba judía no sorprenden al lector, porque son preparados a lo largo de los evangelios mediante la reiterada afirmación de que las autoridades judías conspiran contra Jesús, desde el inicio, con el objeto de librarse de él [11]. Ahora bien, aunque esta trama resulta teológica y literariamente eficaz, pues crea suspense y dramatismo, hay varios argumentos de peso para considerarla inverosímil. Para empezar, nunca se ofrece una razón convincente de tal supuesta conjura: los evangelistas la achacan al odio o la envidia de las autoridades religiosas malvadas hacia el buen Jesús, y en última instancia a una inspiración satánica, pero estas pseudoexplicaciones resultan inutilizables para el historiador [12]. Además, hay contradicciones internas en el relato: la supuesta inquina letal de «los fariseos» hacia Jesús (Mc 3,6) es refutada por las noticias que testimonian cierta simpatía y afinidad [13]. No menos relevante es el hecho de que en el propio Evangelio de Marcos los fariseos no desempeñen papel alguno en los relatos de la pasión (Mc 14-15). Igualmente revelador es el hecho de que, aunque a los presuntos enemigos de Jesús se les atribuyen motivaciones de signo religioso y moral, una vez que los romanos aparecen crucifican a Jesús con acusaciones de orden inequívocamente político, en las que aquellas otras brillan por su ausencia. Junto con los indicios de una actitud antirromana en Jesús, todas estas circunstancias hacen ulteriormente indefendible la credibilidad de la historia evangélica.

INDICIOS DE UNA HISTORIA ALTERNATIVA

Una lectura atenta de los relatos evangélicos del arresto no solo evidencia su falta de fiabilidad, sino que también permite vislumbrar otra historia, significativamente distinta. De entrada, se da una llamativa discrepancia entre los Sinópticos

y el Cuarto Evangelio en un aspecto tan crucial como la identidad de los responsables de ese arresto. Mientras que los Sinópticos lo adscriben a las autoridades judías **[14]**, Juan menciona una cohorte (*speîra*) y un tribuno (*chilíarchos*), lo que parece indicar una tropa romana. Para evitar reconocer la divergencia, algunos estudiosos han sostenido que el término «cohorte» designaría un destacamento de la policía del Templo. Sin embargo, varios argumentos militan contra esta interpretación. En el resto del Nuevo Testamento, «cohorte» se refiere a soldados de las tropas imperiales. Además, el evangelista distingue claramente estas tropas de la hueste aportada por «los sumos sacerdotes y los fariseos» o «los judíos» **[15]**. Y alguien que viviese bajo gobierno romano —como es el caso del autor del Cuarto Evangelio— conocería el significado usual de los términos «cohorte» y «tribuno», y no habría inducido a sus lectores a error, máxime porque no estaba interesado en desvelar la hostilidad entre Jesús y Roma **[16]**.

Que la discrepancia no parece poder evitarse lo corroboran otros indicios de implicación romana que se encuentran en los propios Sinópticos. En efecto, la mención de la cohorte en Juan es solo el indicio más obvio de una versión alternativa, según la cual los romanos no fueron espectadores pasivos. Por ejemplo, al comienzo del interrogatorio ante Pilato en Marcos se detecta una notable incongruencia. El prefecto romano, que es presentado aquí en el evangelio por primera vez, interroga a Jesús como si supiera de qué se le acusa, pues ya su primera pregunta supone el conocimiento de una pretensión regia: «¿Eres tú el rey de los judíos?» **[17]**. Ahora bien, este conocimiento implica que Pilato habría sido informado con anterioridad, o que habría tenido algo que ver en el arresto **[18]**.

Otro detalle llamativo es una variante en la tercera predicción de la pasión. A diferencia de lo que sucede en Marcos («será entregado a los sumos sacerdotes y a los

escribas») y en Mateo, en Lucas no hay alusión a autoridades judías como aquellas a las que Jesús será entregado tras su arresto, pues el texto dice únicamente: «será entregado a los gentiles (*paradothēsetai gàr toîs éthnesin* **[19]**)». La discrepancia resulta significativa, porque es difícil imaginar la razón por la que Lucas habría modificado así el texto de Marcos. El detalle es sin embargo comprensible si refleja una tradición en la que el arresto fue un asunto romano, mientras que los autores de Marcos y Mateo pueden haber introducido en este punto a las autoridades judías para que la profecía casase con los relatos de la pasión tal como ellos los presentan.

El episodio en el que Pilato ofrece liberar a Jesús es asimismo relevante. Con independencia de su —más que dudosa— historicidad, la faceta interesante estriba en la lógica que subyace a la narración. El ofrecimiento de soltar a Jesús es concebido como una medida de gracia destinada a satisfacer los deseos del pueblo judío, en la medida en que resulta al menos teóricamente posible que el público se mostrara favorable a la propuesta. Ahora bien, esto presupone que la iniciativa de la operación encaminada a arrestar a Jesús no había sido judía, sino romana.

Hay además otro indicio intrigante en el Cuarto Evangelio, donde Jesús dice a Pilato: «Si de este mundo fuera mi reino, mis ministros lucharían para que yo no fuera entregado a los judíos» (Jn 18,36). Esta frase no solo implica que el autor ha «olvidado» momentáneamente que fueron los romanos quienes ejecutaron a Jesús, sino que también sugiere que este había sido entregado a los judíos por algún grupo no judío. Esto es consistente con el hecho de que el Cuarto Evangelio se refiera a una cohorte y un tribuno en el arresto.

Aparte de los relatos evangélicos, cabe señalar también el episodio del libro de los Hechos en el que el fariseo Gamaliel aconseja al sanedrín dejar en paz al grupo de creyentes en Jesús: «Varones israelitas […] desistid de meteros con esos hombres y dejadlos; porque si procede de hombres ese

proyecto o esa obra, se disolverá; mas si procede de Dios, no podréis disolverlos» [20] . Independientemente de lo que se piense sobre la historicidad de ese discurso —en el que se compara significativamente al grupo de Jesús con los movimientos de Teudas y Judas el Galileo—, su carácter bienintencionado presupone que el consejo no había tomado aún una decisión contra Jesús y su grupo, habiendo mantenido por tanto su neutralidad. Ahora bien, esto es apenas conciliable con la tradición según la cual ese mismo consejo tomó la iniciativa de arrestar y condenar a Jesús [21] .

Un argumento más global que apunta a un arresto protagonizado por tropas romanas es el hecho de que, mientras la responsabilidad de las autoridades judías se incrementa de forma progresiva en la tradición, la de los romanos disminuye hasta casi desvanecerse. En Marcos, Pilato es retratado como reluctante a crucificar a Jesús e incrédulo ante su supuesto delito; en Mateo aparecen episodios legendarios como el de la mujer de Pilato o el lavatorio de las manos; en Lucas el prefecto declara, casi como en una letanía, la inocencia de Jesús; finalmente, en Juan las reiteradas declaraciones de Pilato sobre la inocencia de Jesús se acompañan de conversaciones y estratagemas para intentar liberar al galileo [22] . Este movimiento *in crescendo* hace que una hipotética tradición original en la que los romanos tomaron la iniciativa del arresto sea más probable. Se comprende bien que en un periodo en el que las comunidades cristianas se expandían por el Imperio apareciese una tradición que debilitaba la responsabilidad romana en el destino de Jesús y creaba o incrementaba la responsabilidad judía, mientras que resulta inverosímil que hubiera podido surgir entonces una tradición que no habría hecho otra cosa que trastocar de raíz la apologética necesaria a la nueva religión.

Todos estos indicios convergentes permiten conjeturar la existencia de un relato original —oral o escrito— según el

cual el curso de los acontecimientos fue sensiblemente diferente al dibujado en los evangelios canónicos. En esa historia, los romanos habrían desempeñado el papel único o principal en el arresto de Jesús. Puesto que es apenas creíble que una historia así hubiese sido inventada por los cristianos, su fiabilidad es extremadamente probable.

UN FACTOR SILENCIADO: LAS FUENTES DE INFORMACIÓN ROMANAS

Los evangelistas son locuaces respecto a los supuestos conflictos entre las autoridades religiosas judías y Jesús, pero nada explícito dicen acerca del conflicto entre él y los romanos. De hecho, estos no aparecen en los relatos hasta las últimas horas de la vida de Jesús, e incluso entonces su presencia palidece, comparada con las constantes referencias a la hostilidad judía. Esto resulta, sin embargo, muy sospechoso desde una perspectiva histórica, en virtud de los indicios de un hondo conflicto entre Jesús y el Imperio, así como de los que apuntan al interés de los nazoreos por desplazar la responsabilidad de la crucifixión al ámbito judío.

Una de las facetas implausibles de los relatos evangélicos es la presentación del prefecto romano de Judea como una figura que se entera de lo relativo a Jesús solo en el último momento. Esto implica que Pilato dependía de las autoridades religiosas judías para obtener información sobre Jesús o cualquier otro elemento perturbador. Ahora bien, como todo gobernador de una provincia romana, el prefecto tenía a su disposición personal de confianza que le servía de consejo privado (*consilium, officium*) y le ayudaba a desempeñar las funciones necesarias para una eficaz administración, tanto desde un punto de vista militar como civil. Así pues, la presentación evangélica tampoco en este aspecto resulta fiable **[23]** .

Ciertamente, no es posible determinar la magnitud del

personal del que disponía un prefecto como Pilato. Por un lado, ni los evangelios ni Josefo proporcionan tal información; por otro, el conocimiento sobre los *officia* de los gobernadores provinciales es relativamente tardío, pues la mayor parte de los testimonios procede de los siglos II y III e. c. Además, la complejidad y tamaño del consejo privado de un prefecto ecuestre de una provincia de tercer rango que solo disponía de fuerzas auxiliares no sería comparable al *officium* del gobernador de Siria (*legatus Augusti pro praetore*), con varias legiones a su mando. Aun admitido esto, la existencia de un consejo cuyos miembros asesoraban al gobernador de turno en sus deberes está fuera de toda duda: su ausencia sería algo del todo inimaginable.

Ahora bien, incluido en ese personal habría habido algún tipo de servicio de inteligencia. Ello se deriva ya del modo en que se comportan los Imperios cuando envían funcionarios y tropas a naciones extranjeras: reunir, evaluar y analizar la información es en tales circunstancias una necesidad básica. Todo gobernador romano necesitaba disponer de noticias fiables sobre el estado de su provincia con el objeto de mantener la seguridad y el orden público, lo que constituía una prioridad, tanto para los intereses del Imperio como para los suyos propios **[24]**. Esto habría sido tanto más necesario cuanto que las fuerzas bajo su mando eran escasas. Así pues, difícilmente habría podido prescindir de algún tipo de delatores y espías.

La existencia de informadores es tanto más probable en una provincia como Judea, no lejos de uno de los puntos más sensibles en el *limes* romano —la frontera con el Imperio parto —, y particularmente complicada por su fuerte sentido de identidad. En Judea y Galilea habían estallado serias revueltas a la muerte de Herodes, que habían obligado al legado de Siria a intervenir con sus legiones. Allí había surgido la «Cuarta Filosofía», y allí tenían lugar ocasionales estallidos de violencia provocados por sentimientos nacionalistas

profundamente arraigados. Esto significa que algún sistema de vigilancia y seguridad debe de haber estado operativo, formado presumiblemente por una red de informantes listos para averiguar y transmitir todo posible disturbio que pudiera producirse, permitiendo así al prefecto anticipar las iniciativas tomadas por los enemigos del orden romano.

Esta conjetura se ve corroborada por la eficacia de prefectos y procuradores de Judea a la hora de contrarrestar problemas surgidos no solo en Jerusalén y en sus aledaños, sino también en otros lugares. En la obra de Josefo hay varias noticias sobre profetas populares y pretendientes mesiánicos contemporáneos en Judea y Samaria que no fueron juzgados, sino eliminados *manu militari*. Tales son los casos (bajo Poncio Pilato) del profeta samaritano al que una muchedumbre siguió al monte Garizín, o los ataques preventivos contra las multitudes que siguieron a Teudas (bajo el procurador Fado) y al Egipcio (bajo Félix) **[25]**. Mientras que un episodio tuvo lugar en las afueras de Jerusalén (Monte de los Olivos), los otros se produjeron a considerable distancia —el desierto de Judea, Samaria—, pero en cada caso el gobernador fue apercibido a tiempo de estos movimientos y envió tropas fuertemente armadas para cortarlos de raíz. Tales iniciativas implican la existencia de una eficaz red de información **[26]**.

Un conducto complementario mediante el que los magistrados romanos al mando de una provincia podían adquirir información estratégica sobre los planes y movimientos de insurgentes era el proporcionado por las elites prorromanas, y en particular por los reyes clientes de los territorios adyacentes, cuyos hombres habrían estado en la mejor disposición para hacer averiguaciones sobre el terreno. En el caso de Jesús, es muy posible que el prefecto hubiera recibido noticias por medio de Herodes Antipas. Dados los indicios de que el tetrarca —que hizo decapitar al Bautista por temor a una revuelta— estuvo sobre aviso de las actividades de Jesús, es difícilmente concebible que no hubiera informado

de ellas a Pilato, máxime si hubiera tenido constancia de que el predicador había dejado sus dominios para entrar en Judea y encaminarse a Jerusalén [27] .

Estas consideraciones hacen que la versión evangélica, según la cual el prefecto romano, aislado y a merced de las autoridades de Jerusalén, se habría enterado de la existencia de Jesús en el último momento, resulte apenas verosímil, y de hecho el menos probable de todos los escenarios. Aunque las fuentes cristianas exageran la fama de la que gozó Jesús, todo indica que logró cierta popularidad que no le habría dejado pasar inadvertido [28] . Sea que Pilato hubiese averiguado lo que sabía gracias a sus informantes, a colaboracionistas judíos o al tetrarca (o a varios de ellos), lo más plausible es que hubiera sido prevenido con antelación acerca de un predicador que anunciaba un inminente reino de Dios, se creía dotado de dignidad regia, se oponía al pago del tributo y era seguido hacia Jerusalén —donde pudo organizar alguna algarada— por un grupo de fieles. Sin duda, Pilato se habría tomado tal información con toda la seriedad que el caso requería. Y ello, a su vez, incrementa la probabilidad de que el arresto fuese efectuado por iniciativa romana.

LA POSIBILIDAD DE UNA PARTICIPACIÓN DE LAS AUTORIDADES JUDÍAS

Los análisis efectuados apuntan a que la responsabilidad romana en el arresto de Jesús constituye la opción más probable: la ideología y acciones del galileo resultaban lo bastante relevantes como amenazas al dominio romano como para no haber sido precisa la participación de las autoridades judías. No obstante, la idea de que estas pudieron desempeñar algún papel en el destino de Jesús no es de entrada impensable, por lo que debe ser sopesada con atención.

Se pretende a menudo que el *Testimonium Flavianum* implica que las autoridades judías desempeñaron un papel

crucial en su muerte, pues afirma que Pilato lo hizo crucificar «a causa de una acusación de los varones principales entre nosotros» [29]. Hay, sin embargo, varios problemas con esta pretensión. El pasaje fue manipulado por cristianos, de modo que no es seguro que la frase mencionada provenga de Josefo; de hecho, el término *hoí prōtoi* en el sentido de «hombres principales» se usa a menudo en el Nuevo Testamento [30], y Eusebio de Cesarea utiliza la expresión
par' hēmîn
(«entre nosotros») en casos en los que pone discursos en boca de otros [31]. Y aun si la sentencia fuera genuina, lo que atribuye a las autoridades judías es una acusación, pero no su participación en el arresto. Además, si la frase fuera admisible, dado que Josefo escribía hacia finales del siglo I pudo reflejar indirectamente pretensiones cristianas que a su vez exhibiesen ideas de los evangelios o de tradiciones subyacentes [32]. Todo esto indica que el *Testimonium Flavianum* no puede ser usado como testimonio de un arresto judío.

Se ha afirmado asimismo que la versión evangélica resulta plausible porque los líderes judíos eran los responsables de mantener la paz y el orden público en Jerusalén —so pena de una intervención de las tropas romanas, con consecuencias previsiblemente trágicas— y tenían por tanto la obligación legal y moral de cooperar con el gobierno romano, por lo que al arrestar a Jesús habrían cumplido con su deber político y moral. Este argumento es ciertamente razonable, pero no constituye una prueba, pues no es posible demostrar que las autoridades locales se hubieran anticipado a los romanos. Que habrían podido teóricamente hacerlo no implica que efectivamente lo hiciesen. Además, en otros casos similares de profetas mesiánicos eliminados por los romanos no hay constancia de que estos hubieran necesitado la colaboración de las autoridades judías [33].

Otra razón esgrimida a menudo es que los miembros del

establishment deben de haber desarrollado sentimientos muy negativos hacia Jesús, pues este se presentó como portavoz de Dios y pudo criticar a las altas jerarquías sacerdotales. Sin embargo, hay una considerable distancia entre la noción de que las autoridades religiosas pudieron sentirse molestas con Jesús y la de que decidieran arrestar y entregar a correligionarios suyos a los romanos para ser crucificados. De hecho, si hubieran querido librarse de él sin arriesgarse a comprometer su imagen habrían podido avisar en secreto a Pilato para que él mismo hiciese el trabajo sucio.

Una razón ulterior que se halla a menudo en la literatura es que hay precedentes de autoridades judías que entregaron a correligionarios a las autoridades romanas. Esto es cierto, pero no es un argumento probatorio, pues no demuestra nada en este caso concreto. Jesús ben Ananías fue puesto en manos del procurador Albino por profetizar la destrucción de Jerusalén; nada indica, sin embargo, que tal cosa se hiciera para permitir que Albino lo matara, mucho menos que lo crucificara, y de hecho tras hacerlo azotar lo soltó, después de lo cual el profeta solitario parece haber seguido lanzando sus invectivas sin que nadie lo detuviera **[34]** . En otros casos, además, las autoridades judías ampararon a correligionarios, en lugar de entregarlos al procurador, poniendo en riesgo incluso su propia seguridad **[35]** .

Hay, sin embargo, un argumento que parece abogar por una participación de las autoridades judías en el destino de Jesús, a saber, que si esta se presupone, resulta más fácil explicar la génesis de los relatos evangélicos. Ciertamente, postular una acción exclusivamente romana obligaría a considerar esos relatos una pura creación *ex nihilo*. El argumento tiene cierto peso, pero no justifica refrendar la aceptación de los sesgados relatos evangélicos. La razón es que una intervención de las autoridades judías no implica ni una participación en el arresto ni que hubieran tomado la iniciativa de la acción. En efecto, una participación en

cualquier fase de las acciones emprendidas contra Jesús, por secundaria que fuese, habría sido suficiente. La presencia judía en la tradición se hace comprensible si, por ejemplo, Pilato hubiese consultado al sanedrín como medida precautoria, para asegurarse de que su acción contra Jesús no suscitaría oposición **[36]**. Otra posibilidad es que algunos judíos (por ejemplo, informantes o miembros de la policía del Templo) hubieran desempeñado algún papel auxiliar en el arresto. Así pues, la idea de una participación judía en el destino de Jesús podría ser aceptada en una reconstrucción crítica de formas que divergirían sustancialmente de la que se supone en las reconstrucciones al uso, dependientes de los relatos evangélicos.

Es menester percatarse, además, de que la razón más probable que justificaría una intervención de las autoridades judías sería la de que Jesús constituyó una amenaza real para el orden público. Esta idea, que permite deconstruir la versión estándar y vislumbrar una reconstrucción alternativa, se contiene en un revelador pasaje del Cuarto Evangelio:

> Entonces, los sumos sacerdotes y los fariseos convocaron al sanedrín, y decían: «¿Qué hacemos?, pues ese hombre obra muchos signos. Si le dejamos, todos creerán en él, y vendrán los romanos y asolarán tanto nuestro templo como nuestra nación». Uno de ellos, de nombre Caifás, sumo sacerdote de aquel año, les dijo: «Vosotros no sabéis nada, ni comprendéis que os interesa que un solo hombre muera por el pueblo y no que perezca toda la nación» (Jn 11,47-50).

Más allá de lo que se piense sobre la historicidad del pasaje —que ha sido cuestionada no solo en función de la dificultad de la tradición de tener acceso a conciliábulos de las autoridades judías, sino también por la posibilidad de considerarlo una profecía *ex eventu*—, lo interesante estriba en

que este haya sido incluido en la tradición. En primer lugar, porque establece una conexión directa entre la actividad de Jesús y una intervención punitiva romana **[37]** ; de hecho, este es el único pasaje de los evangelios en el que se menciona explícitamente a «los romanos» (*hoi Romaîoi*), y en clara alusión a su poder militar. Segundo, la motivación atribuida a las autoridades judías para oponerse a Jesús es puramente política, no religiosa; la expresión «muchos signos» (*pollà sēmeîa*) no puede referirse a otra cosa que a actividades insurgentes, las únicas que justificarían una intervención de tropas romanas. Tercero, la perplejidad expresada («¿qué hacemos?») y las desdeñosas palabras dirigidas a los otros miembros del consejo por Caifás delatan la existencia de un conflicto interno entre las autoridades judías en torno a Jesús, lo cual resulta plausible y contradice la tendencia evangélica —y la de muchos autores modernos— a presentar a esas autoridades como unánimemente hostiles a Jesús **[38]** . Cuarto, la última tesis de Caifás, aun si en una perspectiva ética podría juzgarse despiadada, no revela crueldad u *odium theologicum*, sino una decisión pragmática de las autoridades responsables del orden público en Jerusalén encaminada a evitar un baño de sangre a gran escala, y por tanto, adoptada solo con reluctancia como un mal menor **[39]** . Todo esto muestra ulteriormente que, aunque parezca *prima facie* difícil sostener la historicidad de las palabras de Caifás, aún lo es más concluir que una declaración que vehicula una posición realista que contradice las tendencias redaccionales del autor podría ser una pura invención de la tradición cristiana **[40]** .

Dado que Jesús no solo predicó y actuó como visionario religioso, sino también como un nacionalista implicado en algún tipo de resistencia antirromana, un escenario como el contemplado en Juan 11,47-50 es plausible. Su verosimilitud estriba en que solo la existencia real de una amenaza grave para la seguridad —provocada por alguna acción o proclama desestabilizadora y por la previsible represión por parte de las

tropas romanas— habría podido hacer moralmente admisible ante la opinión pública una medida tan drástica como la de una iniciativa contra correligionarios nacionalistas. Al mismo tiempo, el peligro debe de haber sido real, pues una acusación sin fundamento habría resultado arriesgada.

Ahora bien, si a un escenario similar al reflejado en el pasaje joánico pudiera concedérsele credibilidad, el guion sería todavía muy diverso al ofrecido en el cuerpo central de los evangelios. Las autoridades judías habrían desempeñado un papel en el destino de Jesús, pero solo tras haberse enfrentado, en un contexto de dominación imperial, a un dilema difícil y aun trágico, al que se han visto abocados a lo largo de la historia muchos dirigentes: el de optar por colaborar en la entrega de un correligionario —o un grupo de ellos— a una fuerza de ocupación (haciéndose así cómplices de esta) o por no colaborar y hacerse entonces corresponsables de las graves consecuencias que una intervención punitiva habría tenido para muchos otros correligionarios inocentes **[41]**. Una acción encaminada a prevenir una acción represiva a gran escala habría sido un ejercicio de responsabilidad política.

Esto significa que, aun si se aceptase cierta iniciativa de las autoridades judías en el arresto, la atribución de la responsabilidad última a estas supondría incurrir en una falacia debida a la ignorancia de las distorsiones generadas por la presión política sufrida en una situación de dominio imperial. En efecto, un escenario como el contemplado en Juan 11,47-50 indica que las autoridades judías habrían actuado bajo compulsión **[42]**: en tales circunstancias, no solo la responsabilidad última de la crucifixión de Jesús, sino también la de su arresto —independientemente de quién lo hubiese efectuado en la práctica— recae sobre los romanos, pues son ellos quienes controlaban política y militarmente la región y habían puesto a las autoridades judías en la delicada tesitura de contener las ansias de libertad del pueblo, so pena

de represión sangrienta[43]. Esto significa que una intervención de las autoridades judías para denunciar o neutralizar a elementos insurgentes no habría sido una *iniciativa* propiamente hablando, o lo habría sido solo en un nivel muy superficial, pues habría constituido más bien una reacción a una instigación previa —implícita o explícita— por el poder romano de ocupación.

Así pues, la razón más plausible que emerge para explicar alguna clase de colaboración con el gobierno romano destinada a neutralizar a Jesús y su grupo es que estos constituyeron un factor de agitación política. Dicho de otra forma, las posibilidades de que las autoridades judías actuasen contra Jesús se incrementan en la medida en que crece la probabilidad de que Jesús y su grupo fueran objetivamente peligrosos. Ahora bien, cuantas más probabilidades hay de que Jesús fuera políticamente peligroso, más se incrementa a su vez la probabilidad de que fueran los romanos quienes decidieron ocuparse de él, y por consiguiente tanto más disminuye la probabilidad de una intervención de las autoridades judías[44].

ESCENARIOS PROBABLES. DE LA HISTORIA A LOS RELATOS DE LA PASIÓN

Cuando se conjugan los diversos factores expuestos —las incongruencias de los relatos evangélicos, los indicios de una historia alternativa en la que el arresto fue efectuado por los romanos, los testimonios convergentes de una posición antirromana en Jesús y su grupo, el carácter colectivo de la crucifixión del Gólgota y la existencia de fuentes de información al servicio del prefecto—, la probabilidad de un arresto judío disminuye exponencialmente hasta el punto de hacerse superflua. Y cuando se añaden los obvios intereses apologéticos y polémicos de los primeros cristianos en exculpar a los romanos y canalizar la culpa en los judíos, solo

podrá adoptarse, frente a los relatos evangélicos, la posición más escéptica.

La peligrosidad del movimiento de Jesús, ideológicamente afín a la Cuarta Filosofía, debe de haber atraído pronto la atención de los romanos o de los judíos prorromanos. Mientras la actividad del movimiento se desarrolló en la tetrarquía de Galilea y Perea, Herodes Antipas parece haber buscado parar los pies a Jesús, pero este logró esquivarlo. Sin embargo, una vez que abandonó la jurisdicción del tetrarca para encaminarse a Jerusalén —aparentemente en espera de que se produjera una definitiva intervención escatológica de Dios—, tuvo lugar el arresto.

Los relatos evangélicos permiten inferir que el arresto se produjo cuando Jesús y su grupo, armado, se hallaban en el Monte de los Olivos. Esta circunstancia cobra sentido a la luz del libro del profeta Zacarías, que describe el acontecimiento y la topografía de la venida de Yahvé al final de los tiempos, con el Monte de los Olivos como su epicentro; en el capítulo 14, afirma que «el Señor golpeará todas las naciones que guerrean contra Jerusalén». Josefo narra que, a mediados del siglo I e. c., un visionario conocido como «el Egipcio» llevó a una multitud hasta el mismo lugar, a la espera de una intervención milagrosa de Dios que haría derrumbarse las murallas de Jerusalén **[45]**, pero el procurador Félix envió tropas que pusieron fin al movimiento. Es plausible que una expectación escatológica similar explique la presencia de Jesús y los suyos en el Monte de los Olivos: para ellos, el libro profético habría anunciado el derrocamiento del poder romano **[46]**. Aunque no es posible saber si —como han conjeturado algunos estudiosos— el grupo de Jesús planeaba un golpe de mano en Jerusalén o si —como suponen otros— esperó una manifestación inminente de Dios o sus huestes angélicas, la expectativa apocalíptica parece haber dictado los movimientos del grupo.

Los evangelios atribuyen un papel a uno de los discípulos

de Jesús, de nombre Judas. Es imposible determinar si existe una base histórica para estas noticias. Como se ha visto, Poncio Pilato debe de haber tenido a su disposición diversas fuentes que le habrían proporcionado información sensible y preocupante sobre Jesús y su grupo, cuya propagación no habría pasado inadvertida. Que uno de los seguidores del galileo, que hubiese perdido la confianza en él y temiese sufrir el terrible destino reservado a los insurgentes, hubiera estado dispuesto a traicionarlo es perfectamente verosímil, aunque no quepa descartar una invención **[47]**. Es también posible que, si tal traición se produjo, el trato hubiera tenido lugar con la autoridad romana, y no con los dirigentes judíos. Presuponiendo la fiabilidad histórica de las referencias a Judas, diversos estudiosos han hecho cábalas para intentar dotarlas de mayor concreción. Así, por ejemplo, J. D. Crossan conjeturó que ese discípulo pudo ser arrestado en el incidente del Templo —lo cual supone no considerar fiables los relatos según los cuales Jesús habría actuado allí en solitario—. Por su parte, Albert Schweitzer y Bart Ehrman supusieron que la traición de Judas consistió en revelar a las autoridades la enseñanza privada de Jesús de que él era rey de Israel **[48]**. En este caso, es imposible abandonar el terreno de la especulación.

Por lo que respecta a las víctimas, aunque los evangelios se refieren únicamente al prendimiento de Jesús y la aplastante mayoría de estudiosos acepta esas noticias sin discusión, hay buenas razones para cuestionar su fiabilidad. Ningún relato afirma que a los discípulos se los dejó marchar tranquilamente, sino que huyeron, y diversos indicios apuntan a que temieron sufrir el mismo destino que Jesús **[49]**. Además, los evangelistas podrían haber silenciado el prendimiento de otros con el objeto de singularizar por razones teológicas la figura de Jesús, tanto más cuanto que el modelo del «justo perseguido» retrata a este como una víctima aislada frente a sus victimarios **[50]**. Al fin y al cabo, aunque

no pudieron evitar mencionar a los otros crucificados, concentraron toda su atención en la muerte de quienes para ellos fue el único protagonista. Y si —tal como se ha argumentado— lo más probable es que los crucificados con Jesús estuvieran relacionados con él, es razonable pensar que esos correligionarios suyos fueran arrestados también en la misma acción (o en otra paralela) **[51]** .

Es muy probable que los responsables del arresto fuesen exclusivamente tropas romanas. Además de las incongruencias internas en los relatos de la pasión y de los indicios sobre una presencia romana en la acción contra Jesús, otra razón es que en la represión de los episodios contemporáneos conocidos de movimientos liderados por pretendientes proféticos o mesiánicos no hay noticia alguna de una participación judía; al describir su neutralización, Josefo se refiere únicamente a soldados al servicio del gobernador de turno.

Si, aun así, las autoridades judías hubieran desempeñado algún papel en la represión del grupo de Jesús —una posibilidad que no puede descartarse pero que no es la más plausible—, ello se habría debido con toda probabilidad a la alarma por la seriedad del peligro que para el orden público de Jerusalén constituían él y su grupo **[52]** . Y esto implica, a su vez, que la reiterada noción de que las autoridades judías presentaron a Jesús a los romanos como peligroso **[53]** es casi seguramente falsa: no habrían necesitado hacerlo, porque todo indica que la actuación de Jesús y su grupo fue en efecto peligrosa para el orden público. La idea de una «traducción» en términos políticos de una acusación religiosa sirve a la ficción evangélica de un Jesús políticamente inocuo y carece de plausibilidad.

En todo caso, aun si la intervención de las autoridades de Jerusalén —en caso de haberse producido— hubiera desempeñado solo un papel auxiliar y secundario y hubiera respondido a un deber político y moral, la memoria de tal participación habría proporcionado el pretexto a partir del

cual poder crear la historia dramática de los evangelios. Incluso un núcleo mínimo habría podido ser magnificado por la necesidad imperiosa de los grupos cristianos de hacer recaer la culpa de la crucifixión sobre alguien diferente al prefecto romano. De este modo, cualquier información —y aun un rumor— sobre una implicación judía habría bastado para dar pie a la historia imaginativa y distorsionada narrada en los evangelios.

Por supuesto, no es posible obtener certeza sobre lo sucedido antes de y durante el arresto, pero es posible estar razonablemente seguros acerca de por qué la tradición cristiana contó las cosas del modo en que lo hizo. La emergencia de la versión de los hechos que se contiene en los pintorescos relatos evangélicos del prendimiento se hace comprensible a la luz de diversas circunstancias. Una es que los evangelios surgieron a una considerable distancia temporal y geográfica de la Palestina del tiempo de los prefectos
(6-41
e. c.). Otra es que lo hicieron en un contexto simultáneamente polémico y apologético, que indujo a los autores cristianos a minimizar en lo posible la responsabilidad de los romanos y a magnificar la responsabilidad judía, algo tanto más fácil cuanto que los relatos estaban destinados al consumo interno de las comunidades cristianas, que estaban por entonces buscando su autodefinición en contraste con la matriz judía de su religión. Otra, en fin, es que, si bien la naturaleza pública de la crucifixión obligó a mencionar este castigo romano, el carácter clandestino de las acciones efectuadas en Getsemaní propició la alteración de las circunstancias del arresto; si varios aspectos de una crucifixión pública fueron reinterpretados para hacerlos concordar con la versión que a los cristianos les convino contar, *a fortiori* les fue posible reformular y alterar significativamente la historia del arresto —la identidad de los responsables, el modo concreto en que sucedió, y quizá otras facetas no menos comprometedoras del

episodio, tal como el número de las personas heridas o detenidas **[54]** —. La discrepancia entre el Cuarto Evangelio y los Sinópticos con respecto a la identidad de los responsables del prendimiento podría deberse a que Juan dispuso de información fiable sobre la participación romana y conservó un detalle histórico, mientras que Marcos y el resto prefirieron soslayar este embarazoso dato. Sea como fuere, la edición del material explica las numerosas inconsistencias de los relatos.

La introducción de las autoridades judías como responsables del arresto y de la muerte de Jesús se vuelve más comprensible como una proyección anacrónica al primer tercio del siglo I e. c. de conflictos y animosidades posteriores entre comunidades nazoreas y otras corrientes judías. Ello incrementa ulteriormente la probabilidad de que los relatos de la pasión se inspirasen en aquellos conflictos y carezcan por tanto de fiabilidad histórica.

Esto significa que los evangelios amortiguaron todo lo posible, y en particular en los relatos del prendimiento de Jesús, una faceta histórica tan crucial como la de la dominación imperial de Judea. Esta realidad carecía de interés para los evangelistas, no solo porque escribieron alejados de ella y porque hicieron lo posible por desconectar a su protagonista de toda dimensión política. A ellos les interesaban únicamente los componentes fácilmente perceptibles y descriptibles de la dramática historia que querían contar(se) —los actos taumatúrgicos y palabras sabias del héroe, la conspiración contra él, el ominoso envío de gente armada contra el príncipe de la paz, etc.—, que sirviesen a la historia conmovedora y ejemplarizante del justo perseguido. Presiones psicológicas en los dirigentes judíos, amenazas subyacentes, sentimientos encontrados a causa de lealtades divididas, situaciones trágicas y moralmente arduas —precisamente la clase de fenómenos con los que se habrían podido encontrar esos dirigentes en una situación política compleja como la de Judea— les resultaban ajenos a los

evangelistas, pero si hubieran sido conscientes de ellos no les habrían interesado. O, mejor dicho, les habría interesado omitirlos enteramente, pues no solo no servían a sus propósitos, sino que los contradecían: todo ello habría obligado a los autores a introducir grises, lo que no habría sido útil para apuntalar la historia en blanco y negro que quisieron transmitir en sus relatos.

IX. DEL ARRESTO A LA CRUCIFIXIÓN

El análisis pausado de los episodios del arresto permite deconstruir los relatos evangélicos, según los cuales las autoridades judías tomaron la iniciativa de esa acción. Esto arroja ya una extensa sombra de duda sobre el resto de los relatos de la pasión, cuyo hilo argumental es que todo fue decidido por esas autoridades, mientras que el prefecto habría desempeñado un papel de marioneta, puramente instrumental y secundario. El examen efectuado sugiere que ello supone una distorsión de la realidad histórica, en la que las cosas parecen haber sucedido de un modo sensiblemente distinto. Tal conclusión se ve corroborada por el examen de las secciones principales de los evangelios que narran el presunto «proceso» de Jesús desde su prendimiento en Getsemaní hasta su ejecución en el Gólgota, una tarea tanto más necesaria cuanto que algunas de las principales ficciones del imaginario colectivo en torno al personaje han sido extraídas de estos relatos.

LA INVEROSIMILITUD DE LOS RELATOS DEL JUICIO JUDÍO

Un buen punto de partida para sopesar la fiabilidad de los relatos evangélicos es, una vez más, el conjunto de significativas divergencias entre ellos. Marcos y Mateo se refieren a un cabal proceso ante el sanedrín, desarrollado de noche en casa del sumo sacerdote. Según Lucas, tiene lugar un interrogatorio matutino, y en el lugar de reunión del sanedrín. El Cuarto Evangelio no sabe nada de un proceso ni de un

interrogatorio ante el sanedrín y el sumo sacerdote, sino solo de un interrogatorio por parte del suegro del sumo sacerdote en casa de aquel. Un pronunciamiento penal o sentencia aparece únicamente en Marcos (14,64), si bien en Mateo los sanedritas afirman que Jesús es «reo de muerte» (26,66), pero en Lucas y Juan una sentencia formal brilla por su ausencia. Si tales divergencias permiten ya albergar dudas sobre la verosimilitud de las noticias, la historicidad de la versión de Marcos presenta problemas irresolubles:

> Los sumos sacerdotes y todo el sanedrín buscaban algún testimonio contra Jesús para poder darle muerte, y no lo encontraban [...] De nuevo el sumo sacerdote le interrogaba, diciéndole: «¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito?». Jesús dijo: «Yo soy, y veréis al hijo del hombre sentado a la diestra del Poder venir entre las nubes del cielo». El sumo sacerdote, rasgando sus vestiduras, dice: «¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Oísteis la blasfemia. ¿Qué os parece?». Todos ellos le condenaron, diciendo ser reo de muerte **[1]** .

Ante todo, con respecto a este texto y sus paralelos se plantea el problema de su historicidad, y en varias vertientes, tal como ha sido señalado en la historia de la investigación **[2]** . Primera, la dificultad de imaginar la cadena de transmisión que habría podido informar sobre lo ocurrido. Segunda, el claro sesgo de la fuente, interesada en denigrar a las autoridades religiosas judías, de las que se ofrece un retrato ominoso como un colectivo decidido a acabar desde el principio con Jesús **[3]** . Tercera, la posibilidad de que el pasaje refleje creencias cristianas: la adición de «el hijo del Bendito» a «el mesías» en la pregunta del sumo sacerdote podría estar atribuyendo divinidad al mesías, en contra de la práctica judía habitual **[4]** , mientras que la idea de un hijo del hombre que vendrá entre las nubes casa muy bien con las

expectativas de los primeros nazoreos sobre Jesús —pero no es seguro que estas fueran las suyas—. Cuarta, las circunstancias del episodio resultan incompatibles con numerosas disposiciones del derecho judío codificado en la Misná **[5]**: por ejemplo, el sanedrín no podía tratar casos criminales de noche, sino que debían iniciarse y concluirse durante el día —y en estos casos la condena debía pronunciarse al día siguiente—; ningún proceso penal podía desarrollarse en día de fiesta o su víspera (como se supone en Marcos); además, no era posible condenar a muerte a nadie basándose únicamente en la propia confesión, sino solo por el testimonio de dos o más testigos **[6]**. Quinta, si es cierto que —como afirma Josefo **[7]**— el sanedrín no podía ser convocado sin el permiso previo del gobernador romano, este habría estado informado de antemano de los temas de discusión; ahora bien, esto refuta la versión evangélica, según la cual Pilato solo habría sabido de la existencia de Jesús tras la reunión de las autoridades judías.

Otro aspecto sospechoso del relato de Marcos es que presenta al sanedrín adoptando una hostilidad mortal unánime contra Jesús: «todo el sanedrín (*hólon tò synédrion*)», «todos ellos (*hoi dè pántes* **[8]**)». Esta unanimidad sin fisuras es apenas creíble es una institución que representaba diversas sensibilidades religiosas, máxime dada la existencia de puntos de convergencia entre la mentalidad de Jesús y el pensamiento fariseo, así como el hecho de que ahí se estuviera supuestamente dilucidando una cuestión capital. Varios pasajes evangélicos ponen en entredicho la existencia de tal unanimidad, así como la imagen de las autoridades judías como seres, en bloque, moral y espiritualmente mezquinos **[9]**. Si bien esta presentación de corte maniqueo puede resultar atractiva al creyente, a ojos del historiador tiene la apariencia de no ser más que una ficción.

Ulteriores dificultades surgen cuando se repara en que la causa de la condena es una grave acusación religiosa, la de

blasfemia [10], un término que aparece explícitamente en Marcos 14,64 y Mateo 26,65. Por una parte, la blasfemia presupone la pronunciación ilegítima o maldición del nombre santo de Dios [11], algo que no solo no se atribuye a Jesús, sino que sería difícil imaginar en un judío piadoso. Además, la pretensión mesiánica podía ser juzgada extravagante o carente de fundamento, pero no tenía un carácter blasfemo: a otros pretendientes mesiánicos no se les acusó de blasfemia, y en el siglo II el respetado rabino Akiba consideró mesías a Bar Kojba. Por lo que respecta a «hijo de Dios» (o «del Bendito»), en boca de un judío podría significar cosas diferentes, pero ninguna equivalía a blasfemia. Así pues, el pasaje parece proyectar anacrónicamente a la época de Jesús el significado que los términos «mesías» e «hijo de Dios» adquirirían décadas más tarde en las comunidades cristianas, pues solo presuponiendo tal mutación semántica tiene sentido la acusación expuesta —que en todo caso sería, en rigor, no de blasfemia, sino de idolatría [12].

Por otra parte, existe un claro desequilibrio y falta de coordinación entre esta escena y la de la comparecencia ante el prefecto: mientras que aquí se halla una acusación religiosa, las que despuntan en el interrogatorio romano son de signo político, y ahí la blasfemia no desempeña papel alguno. De hecho, a Jesús no se le aplica la forma de ejecución que habría estado permitida en este caso de acuerdo con la Ley mosaica —la lapidación [13]—, sino la pena romana de crucifixión. La naturaleza religiosa del cargo hace sorprendente la entrega de Jesús a Pilato con una acusación política, cuando la sentencia parecería exigir una ejecución de acuerdo a la Ley judía y cuando no hay equivalencia clara entre los dos cargos [14].

Otro elemento inverosímil es el hecho de que, justo después de la descripción del «juicio» ante el sanedrín, Marcos y Mateo —aunque no Lucas ni Juan— afirman que algunos de sus miembros, además de burlarse de Jesús, le escupen y

golpean [15] . Tal trato vejatorio en público por parte de altos dignatarios judíos, que actúan como un grupo de linchamiento, es apenas imaginable. Su creación, en cambio, es fácilmente explicable, en parte como ennegrecimiento ulterior de las autoridades judías, y en parte como un doblete construido por Marcos para crear una analogía con el trato a Jesús por parte de los soldados romanos, un episodio en el que también se describen golpes a Jesús y se usa el verbo «escupir» [16] .

La seriedad de los problemas suscitados es perceptible en el carácter enrevesado de las hipótesis excogitadas para intentar dotar de credibilidad a los relatos evangélicos [17] . Por ejemplo, se ha pretendido que la respuesta de Jesús en Marcos 14,62 combina una alusión a la autoridad de una figura real (Sal 110,1) con la figura de «uno como un hijo de hombre» de Daniel 7,13 y que esta combinación ofrece la clave para comprender la «blasfemia» [18] . La idea es que, aunque Jesús no habría cometido blasfemia en el sentido de usar el nombre divino de un modo inapropiado, su autoexaltación como juez escatológico habría sido considerada como una afrenta al honor de Dios, y también como un ataque a los dirigentes de Israel. Esta explicación, sin embargo, adolece de una extrema fragilidad epistemológica, pues obliga a aceptar toda una serie de hipótesis auxiliares, como que la escena descrita por Marcos no pretende describir un juicio capital, sino solo una vista preliminar (para que no colisione con las prescripciones misnaicas); que Jesús pronunció realmente las palabras que se le atribuyen en Marcos 14,62; que esas palabras implican que se identificó con el juez escatológico que vendría sobre las nubes del cielo [19] ; que hubo testigos que registraron lo dicho y lo transmitieron a miembros de la comunidad nazorea; que los dirigentes judíos habrían interpretado lo dicho como blasfemia, y no —por ejemplo— como el disparate de un visionario [20] ; que esos dirigentes no tenían la potestad de

aplicar la pena capital por delitos religiosos; que las máximas autoridades judías habrían traído a colación Éxodo 22,27 y que no habrían tenido escrúpulos en entregar a los romanos, para su ejecución, a uno de sus propios correligionarios. Cada una de estas hipótesis es dudosa en sí misma, pero la acumulación de todas ellas aumenta exponencialmente la improbabilidad de la «explicación» que las presupone.

A los problemas ya mencionados cabe añadir la posibilidad de explicar la génesis del episodio de la sesión (o sesiones) del sanedrín y la atribución de responsabilidad al sumo sacerdocio en la condena de Jesús a partir de datos provenientes del periodo inmediatamente anterior a la Primera Guerra Judía. Tal como ha argumentado Jonathan Bourgel, esos relatos parecen reflejar de forma anacrónica el descrédito de esta institución debido a la arbitrariedad de algunas actuaciones y procedimientos jurídicos que, según testimonia Josefo, tuvieron lugar a principios de los años sesenta del siglo I, y que fueron orquestados por el sumo sacerdote Anás **[21]**. En particular, la idea de un juicio arbitrario e injusto dirigido por el sumo sacerdote podría haberse inspirado en los hechos sobre la ejecución de Jacobo y otros (cfr. Josefo, *AJ* XX
200-203),
que hacia el año 62 habrían sido lapidados a instancias del sumo sacerdote. Ese procedimiento irregular e injusto propiciado por la figura del sumo sacerdote parece haber servido de modelo literario para la creación de la comparecencia de Jesús **[22]**, tanto más cuanto que parece haber sido algo excepcional en la historia jurídica de Judea en el siglo I: Josefo no menciona ningún otro proceso ante el sanedrín, presidido por el sumo sacerdote, que concluyese con la ejecución del condenado. Esto hace probable que tales juicios irregulares hayan servido de modelo literario para la creación de la comparecencia de Jesús ante el sanedrín, lo que aumenta la probabilidad de que las escenas evangélicas de un

juicio judío no sean históricamente fiables.

El carácter en extremo dudoso de una explicación basada en la presunta blasfemia no estriba solo en los múltiples problemas que presentan los relatos del proceso judío, en el carácter enrevesado y metodológicamente frágil de las interpretaciones que intentan postular su historicidad o en el carácter posiblemente anacrónico de los relatos en los que se sustenta. La principal dificultad de tal «explicación», en efecto, no es otra que la de que hay una hipótesis que elucida del modo más natural y convincente el hecho de que Jesús fue crucificado por los romanos: la de que el visionario galileo estuvo implicado en la resistencia antirromana. Esta hipótesis tiene varias características que la hacen preferible desde un punto de vista científico, a saber, su simplicidad, su respaldo textual, su plausibilidad contextual y su amplísimo (e inigualado) poder explicativo. La existencia de razones suficientes en el ámbito político romano para ejecutar a Jesús —y, en lo posible, a algunos de sus seguidores— hace no solo sospechosas sino también superfluas las especulaciones que intentan hacer respetables las racionalizaciones evangélicas relativas a motivos religiosos.

LA INVEROSIMILITUD DE LAS ESCENAS DE COMPARECENCIA ANTE PILATO

Tras narrar una presunta comparecencia de Jesús ante las autoridades judías, todos los evangelios afirman que Jesús es enviado a Poncio Pilato **[23]**. A la inverosimilitud de los relatos del arresto y del juicio judío se añaden ahora las numerosas incongruencias de las narraciones de lo ocurrido en presencia del prefecto romano, que comienzan por la llamativa diversidad de las versiones evangélicas. Una de esas incongruencias ha sido señalada: la primera vez que se introduce al prefecto en el Evangelio de Marcos, este está ya enterado de las acusaciones contra Jesús, pues le pregunta si

es rey de los judíos.

A la diversidad de las versiones evangélicas subyace, no obstante, una presentación homogénea de Pilato como un sujeto pusilánime, dependiente para su juicio de la presión de las autoridades judías. Este retrato del prefecto es apenas verosímil, pues contrasta decisivamente con lo que de él afirman Josefo y Filón, así como con la única referencia evangélica a él fuera de la historia de la pasión (Lc 13,1), de donde se infiere que Pilato había hecho masacrar a un grupo de galileos.

Pero hay otra faceta que incrementa la inverosimilitud de los relatos, si bien no ha merecido apenas la atención de los estudiosos, a saber, el hecho de que Pilato es el único funcionario romano mencionado. En efecto, nunca se hace la menor referencia siquiera a la existencia de ayudantes o consejeros del prefecto, o a que este delibere con ellos. Aunque esta estilización narrativa es literariamente comprensible y puede parecer natural —pues Pilato era la máxima autoridad romana—, supone una grave distorsión, dado que el prefecto de una provincia contaba con un *consilium* de asesores **[24]**, y habría conseguido su principal información y adoptado en última instancia sus decisiones acerca de un individuo potencialmente peligroso para la *disciplina publica* no asesorándose con las autoridades religiosas judías, sino contando con personal, militar o civil, romano. De hecho, referencias a la convocatoria de un consejo semejante a la hora de impartir justicia se encuentran en Josefo y en el Nuevo Testamento **[25]**. El retrato de un prefecto solitario e inerme ante los dirigentes judíos carece de fiabilidad.

Otras incongruencias son aún más flagrantes. Las autoridades de Jerusalén presentan a Jesús ante Pilato como un sujeto sedicioso e insisten en que ello le hace merecedor de ser crucificado. Al mismo tiempo, incitan a la multitud a obtener de Pilato la liberación de un tal Barrabás, quien sin

embargo es dibujado como un individuo convicto de sedición [26] . Marcos afirma que «estaba en prisión junto con los rebeldes, que en la revuelta habían perpetrado homicidio», relacionando así a Barrabás con reos de derramamiento de sangre. El Cuarto Evangelio es más explícito, denominándolo *lēstēs* [27] . Con independencia de si los evangelistas se percataron o no de la contradicción ínsita en la escena que dibujan, su carácter absurdo es evidente.

Los pasajes en los que se introduce la figura de Barrabás comienzan con la referencia a una presunta costumbre del prefecto de liberar durante la Pascua a un prisionero elegido por la multitud [28] . Ahora bien, además de que —a pesar de los esfuerzos para encontrar pruebas de su existencia— no existen testimonios de tal costumbre, es intrínsecamente improbable que a los habitantes de una provincia famosa por su rebeldía se les hubiera concedido el privilegio de liberar a voluntad a un preso, menos aún en un periodo emocionalmente cargado y tenso en el que Israel conmemoraba su liberación de la opresión de un poder extranjero [29] .

El modo de aplicación de la supuesta costumbre es asimismo incoherente. Se afirma que Pilato intenta salvar a Jesús, pero en lugar de limitarse a liberarlo deja la decisión al albur de la multitud. Lo que es más, el prefecto le da a elegir entre un prisionero presuntamente inocente (Jesús) y uno aparentemente involucrado en un episodio insurgente (Barrabás), lo cual constituye una temeridad tanto en términos de intereses romanos como de verosimilitud interna de la narración [30] . Pero si se presta crédito a la supuesta capacidad del pueblo para elegir libremente al amnistiado surge otra incongruencia: Pilato limita la elección a dos posibilidades, a pesar de que según los evangelios otras personas habían sido arrestadas por la autoridad romana, y otros fueron crucificados con él. El ofrecimiento para elegir solo entre dos individuos niega de hecho la supuesta

prerrogativa de la voluntad popular de solicitar al prefecto el perdón de cualquier prisionero **[31]** .

Otro aspecto implausible de este supuesto ofrecimiento es que habría resultado desconcertante para los propios soldados al servicio del prefecto. En una situación de conflicto, máxime después de que hubiera tenido lugar un episodio violento —presumiblemente dirigido contra intereses romanos—, a ningún gobernador en su sano juicio se le habría ocurrido arriesgarse a suscitar descontento entre sus filas liberando a alguien que pretendía ser rey de los judíos y era seguido por un grupo armado, y que habría sido comprensiblemente aborrecido por las tropas al servicio de Roma.

La inverosimilitud más flagrante de todas, sin embargo, es la que articula la totalidad de la escena como su *leitmotiv*: la imagen de un prefecto romano que declara inocente a Jesús. Los indicadores de la posición antirromana del galileo imposibilitan la credibilidad de una versión semejante, pero las inconsistencias internas corroboran su carácter ficticio: aunque Jesús es supuestamente declarado inocente por el prefecto —de quien además se afirma que «sabía que los sumos sacerdotes lo habían entregado por envidia»—, es sin embargo flagelado y luego ejecutado por sus propias órdenes **[32]** , y además con la pena considerada el suplicio más cruel y reservado en la Judea romana a los insurgentes y culpables de delitos contra la seguridad del Imperio. Si a ello se suma la presentación de los judíos pidiendo a gritos la crucifixión de uno de sus correligionarios mientras un romano intenta defenderlo, la escena revela su carácter estrambótico **[33]** .

En el resto de las versiones evangélicas las incongruencias no hacen sino multiplicarse. El Evangelio de Mateo es un buen ejemplo de ello. Por una parte, el autor añade como testigo de la inocencia de Jesús no solo al prefecto, sino también a su mujer, un personaje por lo demás desconocido que califica al predicador de «justo» (*díkaios*) y envía recado a su marido

para que no haga nada contra él. Por otra, Mateo introduce el célebre lavatorio de las manos; lo implausible de la escena no radica solo en que un prefecto se declare inocente de la muerte de un sujeto al tiempo que ordena su maltrato y crucifixión, sino también en que lo haga con una declaración solemne en la que se atiene a un procedimiento judío y cita las Escrituras: la escena corresponde, en efecto, a un rito expiatorio bíblico **[34]** .

Lucas no solo enfatiza la reluctancia de Pilato a ejecutar a Jesús **[35]** , sino que introduce el episodio en el que envía a este a Herodes Antipas, al parecer por su origen galileo. Aunque Antipas se burla de Jesús, no lo condena explícitamente, sino que lo reenvía a Pilato, quien más tarde respalda su inconsistente veredicto de inocencia remitiéndose a Antipas (Lc 23,6-12.15). El episodio resulta muy sospechoso por varios motivos: es desconocido para todos los demás evangelistas, a pesar de que —de haberlo conocido— podrían haberlo usado; la idea de un Jesús enviado de los sumos sacerdotes a Pilato, de este a Antipas, y luego a Pilato, es eficaz para crear suspense, pero es inverosímil; que el tetrarca se limitase a una mera burla resulta apenas compatible con la animadversión mortal que se trasluce en el resto de los relatos evangélicos **[36]** ; además, la razón que se ofrece para explicar que Pilato envíe a Jesús al tetrarca —que era galileo— no resulta convincente, entre otras razones porque en el caso de los «galileos cuya sangre había mezclado Pilato con la de sus sacrificios», el prefecto parece haber actuado con total independencia de la jurisdicción a la que pertenecían las víctimas: en esta época parece haberse aplicado no el *forum domicilii*, sino el *forum delicti*. De hecho, es plausible que fuese el deseo de hacer proclamar no solo al prefecto romano, sino también al gobernante herodiano, la inocencia de Jesús lo que indujo a inventar la escena ante Antipas.

El Cuarto Evangelio, que amplía considerablemente la escena, incrementa si cabe los elementos inverosímiles. Uno

de los más obvios es que Pilato —presentado como reluctante a considerar siquiera el caso de Jesús (Jn 18,31)— parece desconocer las implicaciones subversivas del título «rey de los judíos», de modo que son las autoridades judías las que deben explicarle este punto: «Si lo sueltas, no eres amigo del César, pues todo el que se hace rey se opone al César» (Jn 19,12). Ahora bien, tal escena, en la que además dirigentes judíos chantajean y amenazan al prefecto con delatar su deslealtad hacia el emperador si no ejecuta a un correligionario judío, es inverosímil. La descripción del constante ir y venir de Pilato entre las autoridades judías y Jesús raya en lo esperpéntico. Igualmente, la respuesta de Jesús en Juan 18,36 —«Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mis ministros lucharían para que yo no fuera entregado a los judíos»— constituye la culminación del carácter ilógico de los relatos: por una parte, Jesús parece olvidarse de que él no ha sido «entregado a los judíos», sino a los romanos; por otra, la declaración sobre el carácter ultramundano de su reino es refutada por el material que testimonia la naturaleza integral del reino de Dios **[37]** .

Una vez más, el cúmulo de incongruencias hace vano cualquier intento de reconstruir la escena de Jesús ante Pilato, de la cual —si es que tuvo lugar— nada es posible saber. Nos hallamos de nuevo ante pura ficción piadosa y edificante, destinada al menos a un triple objetivo: presentar a Jesús como un sujeto no solo inocuo para el Imperio, sino también como un paradigma de comportamiento heroico; exculpar en lo posible al poder romano de la muerte de Jesús; y canalizar la culpa de su destino sobre el pueblo judío. El acusado sesgo prorromano se evidencia en el contraste entre la imagen odiosa de las autoridades judías y la amable del prefecto, que declara inocente a Jesús **[38]** .

ESCENARIOS PROBABLES

La relegación de las escenas del sanedrín y de la comparecencia ante Pilato como fuentes fiables es aconsejada ante todo por el cúmulo de inverosimilitudes que presentan, pero también por la capacidad de explicar la génesis de estos relatos en función de los intereses apologéticos de las comunidades cristianas. La necesidad de exculpar al poder romano y de canalizar la culpa sobre la autoridad judía —algo tanto más fácil en una época en la que el judaísmo, tras la Guerra Judía con Roma, se encontraba política y socialmente debilitado— respondió a las exigencias de supervivencia de las comunidades nazoreas. Ello llevó a una tergiversación de los hechos por parte de los evangelistas o de la tradición subyacente, al menos de tres modos diferentes: por supresión de material, por su alteración y por su invención. Con independencia de si estas modificaciones se produjeron o no con buena conciencia —y nada impide que tuvieran lugar *bona fide*—, el resultado es una distorsión de la realidad histórica.

Un primer resultado de este cuestionamiento de las fuentes es el abandono de una aproximación individual a la figura de Jesús y la adopción de una perspectiva global. El hecho de que Marcos y Lucas, si bien de modo marginal, mencionen que había varios alborotadores presos en Jerusalén y que en el Gólgota fueron crucificados varios hombres obliga a entender el arresto y la muerte del galileo en un contexto colectivo. No es posible determinar si quienes fueron crucificados con Jesús fueron detenidos en la misma operación que condujo a su arresto o en otra semejante llevada a cabo antes, durante o después de ella. Aunque las fuentes evangélicas silencian la relación entre todos los crucificados, cabe deducir que esa relación existió y que en su momento debió de ser claramente perceptible tanto para los ejecutores como para las víctimas, así como también para el pueblo. El hecho de que Pilato ejecutase a Jesús junto con otros disidentes demuestra de forma concluyente que su supuesta reluctancia a condenarlo

es una mera ficción[39]. En perspectiva romana, todos constituían un grupo de insurgentes, aunque para ellos se habría utilizado —como tan a menudo en las fuentes imperiales— el término despectivo de «bandidos» (*latrones*, el equivalente del griego *lēstaí*).

Si el arresto fue efectuado por tropas romanas —con o sin colaboración de la policía del Templo—, lo ocurrido a partir de entonces se habría desarrollado presumiblemente en ámbito romano. Algunos historiadores y juristas, aun conscientes de los problemas de las fuentes y aceptando que el arresto fue llevado a cabo por personal militar romano por razones políticas, han sostenido que tras el arresto pudo tener lugar la intervención de autoridades judías para interrogar a Jesús[40]. Sin embargo, es inverosímil que el prefecto romano hubiera permitido una cesión temporal de detenidos judíos acusados de sedición a autoridades judías. No habría habido necesidad alguna de participación de dirigentes judíos en los procedimientos, pues los funcionarios romanos tenían intérpretes a su servicio (y muchos auxiliares hablaban arameo).

Lo más probable es que no hubiera tenido lugar un proceso formal. Dado que los indicios en contra de Jesús y los otros arrestados debieron de ser abrumadores en perspectiva imperial, habrían sufrido solo un interrogatorio ante militares romanos, probablemente acompañado de tortura —cuyo propósito sería obtener ulterior información, no determinar una culpa que debe de haber parecido evidente—. Con independencia de si tales interrogatorios, o una parte de ellos, sucedieron en presencia del propio Pilato, este determinó la pena de *mors aggravata* en forma de crucifixión[41]. La salvaguarda del orden público (*disciplina publica*) habría aconsejado que estos procedimientos se produjesen de forma expeditiva.

Aunque los evangelistas pretenden que «rey de los judíos» es una acusación maliciosa formulada por las autoridades

judías, varias razones lo hacen implausible. Primera, porque todo apunta a que correspondió a una pretensión del propio Jesús **[42]** . Segunda, porque la expresión «rey de los judíos» no parece provenir del propio ámbito judío, sino que es a todas luces una designación externa (romana); de hecho, su conspicua presencia en los relatos de la pasión corresponde a su uso por Pilato **[43]** . Tercera, porque es difícil creer que las autoridades de Israel inventaran un cargo político para eliminar a un adversario por razones religiosas: si disponían del derecho de jurisdicción capital podrían haber hecho uso de él, pero entonces la pena habría sido la contemplada en la Torá (lapidación, no crucifixión); si no disponían de ese derecho, la mera invención de un cargo no solo supone un cinismo sin escrúpulos (una visión *in malam partem* que depende de los propios evangelios), sino que entrañaba un movimiento arriesgado en relación con el prefecto. Cuarta, en ninguno de los relatos sinópticos de la comparecencia ante el prefecto se muestra a Jesús distanciándose del apelativo «rey de los judíos» ni de las implicaciones que de él se derivan, como cabría esperar si la acusación hubiera sido efectivamente calumniosa y careciera de fundamento.

En suma, todo indica que Jesús fue condenado por Pilato en virtud de su pretensión regiomesiánica, la cual implicaba un *crimen maiestatis* o atentado a la majestad del emperador y el pueblo romano en el sentido de *adfectatio regni* o aspiración a la realeza. El uso irónico del *titulus crucis* «rey de los judíos» como *causa poenae* tiene sentido únicamente si refleja una pretensión efectivamente esgrimida **[44]** ; su propósito ejemplarizante habría sido mostrar al pueblo el destino de todo pretendiente mesiánico y reprimir así las simpatías hacia la causa nacional.

El relato de la flagelación de Jesús, previo a la crucifixión, es perfectamente verosímil **[45]** . Diversas fuentes —como *la lex Puteolana*— evidencian que alguna forma de tortura precedía a menudo a la crucifixión, y la flagelación era una de

ellas. Que en el caso de Jesús, pretendiente regiomesiánico, los soldados hubieran incluido en el maltrato previo del reo alguna parodia de realeza —tal como indican los relatos evangélicos al referirse a una corona de espinas, un manto de púrpura y burlas diversas— es asimismo plausible **[46]**. También los otros crucificados deben de haber sido sometidos a la flagelación, aunque de ello los evangelios no digan una sola palabra dado su interés en destacar y realzar la figura de Jesús como víctima.

Los relatos evangélicos no son uniformes en la descripción de Jesús en su camino hacia el Gólgota: según los Sinópticos, los soldados requieren a alguien para portar su cruz (*staurós*), mientras que según Juan es él mismo quien la porta **[47]**. No es posible saber cuál de estas versiones merece crédito. Las fuentes atestiguan que a menudo el condenado llevaba él mismo el travesaño horizontal o *patibulum* —en griego: *staurós* —, mientras que la *crux* propiamente dicha (la viga vertical) se hallaba ya en el lugar de la ejecución. Aunque Marcos y Mateo mencionan a los otros crucificados por primera vez en ese lugar, Lucas resulta más creíble al afirmar que todos los condenados fueron conducidos allí en grupo (Lc 23,32); es probable que esos hombres hubiesen llevado el *patibulum* hasta allí.

Es asimismo probable que se colocase sobre la cruz de Jesús una tablilla explicativa que lo identificaba como «rey de los judíos», algo que en perspectiva romana solo habría sido objeto de chanza. Marcos no informa sobre quién preparó el *titulus*, pero en esta sección del relato el sujeto de la acción son los soldados, quienes habrían elaborado la inscripción por orden del prefecto **[48]**.

Si las noticias sobre la posición central de Jesús en el grupo de crucificados merecen crédito, ello no habría sido el resultado de un capricho de los verdugos o del azar. Al igual que otros castigos romanos, la crucifixión tenía un carácter mimético, es decir, estaba destinada a imitar de modo

deliberadamente grotesco el crimen que castigaba, reflejando paródicamente la realidad: a quienes se habían exaltado y promocionado más allá del estatus que el poder romano les otorgaba, se les subía a las cruces **[49]**. La elevación física en el poste de la cruz ilustraba de modo tan gráfico como irónico el destino de una —para el poder romano— injustificada autopromoción. La arrogante aspiración de Jesús a la realeza halla su reflejo satírico en su colocación entre dos de sus seguidores, como si constituyeran el séquito de un rey **[50]**. De hecho, de esta manera, es posible percibir todo el significado simbólico de la escena: la ejecución colectiva sirve como advertencia y arma de disuasión al pueblo precisamente porque refleja la pretensión regia de Jesús así como la existencia de una relación jerárquica entre los crucificados.

Por supuesto, no hay forma de saber cómo afrontaron su muerte los crucificados en el Gólgota **[51]**. La tradición cristiana atribuyó a Jesús una extraordinaria entereza desde su arresto hasta su último suspiro, una presentación que algunos estudiosos intentan presentar como un dato histórico **[52]**. Ahora bien, el hecho de que las fuentes cristianas sean unánimes en este punto es precisamente lo esperable, no solo porque de ese modo podían hacer de Jesús un paradigma de fortaleza moral, sino también porque esa imagen resultaba imprescindible al mito teológico de un sujeto entregado voluntariamente a la muerte con propósitos redentores.

X. UN JUDÍO CLASIFICABLE: JESÚS EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

El examen efectuado conforma una imagen de Jesús que, aunque necesariamente fragmentaria y lagunosa, es la de un sujeto suficientemente inteligible en las coordenadas espaciotemporales en las que vivió. A diferencia de lo que sucede en muchas obras en las que las circunstancias políticas, religiosas y socioeconómicas constituyen un mero decorado en el que opera un sujeto concebido en última instancia como ajeno a ellas, el análisis revela la imbricación inextricable entre Jesús y su contexto histórico. Esto significa, a su vez, que la pretensión de que se trata de un sujeto perpetuamente elusivo mistifica la realidad **[1]** .

Si bien la pluralidad de sensibilidades religiosas en el judaísmo del siglo I e. c. aconseja extremar las precauciones a la hora de adscribir la orientación de un determinado individuo a una de las corrientes enumeradas por Josefo, se ha comprobado que las creencias de Jesús ofrecen significativos puntos de contacto con algunas de ellas. Además, el hecho de haber aparecido bajo la égida del Bautista y de haber querido continuar o complementar su misión generando un movimiento popular hace que la figura de Jesús presente numerosas analogías con visionarios coetáneos de corte profético y, de modo más transversal, con los guías de movimientos milenaristas y mesiánicos. No en vano el estudio comparado de las religiones tiene como propósito principal elucidar casos concretos por medio de fenómenos históricamente relacionados y mejor conocidos, o

bien, en su defecto, de analogías apropiadas. A continuación se exponen las concomitancias entre Jesús y estos otros contextos, yendo de los más genéricos a los más específicos.

EL MARCO DE LOS MOVIMIENTOS MILENARISTAS Y MESIÁNICOS

La aguda conciencia que el ser humano posee de los límites de la realidad hace que el anhelo de vivir en un mundo más satisfactorio se inscriba en doctrinas de todo signo —no solo religioso sino también político—, pero ese deseo se materializa de forma explícita y particularmente intensa en los llamados movimientos milenaristas. Por «milenarismo» **[2]** , la antropología cultural y la sociología entienden una serie de fenómenos en los que impera la creencia en que el fin de la realidad conocida está próximo y en que tras ella aparecerá una nueva edad definitivamente armoniosa, fértil y feliz, en la que las jerarquías sociales serán trastornadas («los últimos serán los primeros») **[3]** , se verá reparada toda injusticia, y las deficiencias naturales como la enfermedad y la muerte serán abolidas.

Estos fenómenos, en los que se articulan fantasías compensatorias y emancipadoras, surgen a menudo en situaciones de anomia o crisis social, provocados por el contacto entre dos culturas tecnológicamente dispares y donde sectores de una de ellas se ven económica, social o espiritualmente amenazados y frustrados, por lo general en el caso de una colonización opresiva **[4]** . La variedad de tipos de privación explica que los participantes no siempre sean quienes se hallan en el fondo de la jerarquía social. La incapacidad para obtener el remedio en la acción directa y confiar en la construcción puramente humana de la sociedad ideal suele llevar a esperar que la metamorfosis del mundo se produzca con la ayuda de poderes sobrenaturales, por lo que su marco de referencia para tomar conciencia de la realidad es

el ámbito del mito. De hecho, estos fenómenos combinan una dimensión religiosa y una sociopolítica. Los movimientos milenaristas son mesiánicos cuando incluyen la creencia de que la instauración de la sociedad perfecta (la «Tierra sin Mal») depende de la acción de un ser humano que, en especial contacto con el más allá, actúa como su emisario.

Al igual que otras muchas similares, la historia de Jesús se vuelve aún más comprensible cuando se observa desde esta perspectiva transcultural. Es un error epistemológico —además de una muestra de etnocentrismo— pretender que el intento de explicar esa figura a la luz de los fenómenos milenaristas y mesiánicos entraña un razonamiento circular porque todos ellos dependen de la irradiación de la cultura judeocristiana. Al igual que las mismas ideas —como el tabú del incesto o la creencia en la existencia de un diluvio en tiempos primordiales— emergen en ocasiones de forma independiente en distintas culturas, también fenómenos milenaristas han surgido de forma autónoma en diversos tiempos y lugares, sin que sea posible explicar todos ellos por «difusionismo»: desde la antigua China hasta Brasil, desde Indonesia hasta Palestina, los movimientos milenaristas y mesiánicos están atestiguados por doquier en la literatura antropológica **[5]** .

La abundancia de movimientos milenaristas mesiánicos explica su gran variedad tipológica en cuanto a sus causas, composición, énfasis, duración, patrones de liderazgo, movilización o modos de organización y expresión. No obstante, a pesar de la variada fisonomía que exhiben, todos estos movimientos presentan un aire de familia y acostumbran a compartir un gran número de rasgos: están encabezados por un líder, que suele elegir a lugartenientes para auxiliarle; el líder exige a sus seguidores un intenso compromiso y lealtad incondicional; la emergencia del líder es justificada a la luz de una revelación especial, que a su vez se legitima a menudo mediante supuestas curaciones prodigiosas y milagros; se

desarrollan con frecuencia a partir de un movimiento precursor; aspiran a la reconstitución de la comunidad, reemplazando los vínculos tradicionales con una nueva comprensión de lazos de parentesco y recurriendo al proselitismo; mantienen una visión dualista de la sociedad, dividida entre salvados y condenados; despuntan en un clima de aspiración de independencia nacional; contemplan una próxima redención total, que consiste en una inversión de las condiciones habituales; interpretan las condiciones presentes como un tiempo de prueba; sus destinatarios son ante todo una colectividad de infortunados de una sociedad en un periodo de cambio social, aunque la fuerza de la utopía puede incorporar al movimiento a descontentos pertenecientes a otros estratos sociales; combinan la fidelidad a los valores heredados con cierta innovación, incluso con actitudes iconoclastas.

Significativamente, todas estas características se corresponden con las que, de creer la impresión que arroja una lectura crítica de las fuentes, parecen haber caracterizado al movimiento de Jesús. El galileo fue el indiscutible líder del grupo, hasta el punto de pretender dignidad regiomesiánica; reunió en torno a sí a un grupo de seguidores a los que exigió completa lealtad; a pesar de carecer de credenciales sacerdotales, se presentó como maestro espiritual, legitimándose al parecer a través de visiones o revelación, aunque también mediante exorcismos y sanaciones; su acción surge de la actividad previa de una figura respetada, Juan el Bautista; Jesús llevó a cabo un cuestionamiento de las lealtades familiares; envió a seguidores suyos a proclamar su mensaje; el reino de Dios que anunció operaría una neta división entre salvados y condenados, contemplando solo para quienes le prestaran oídos el establecimiento de las bendiciones de la era mesiánica; su esperanza consistió en una próxima reconstitución y liberación de Israel, habiéndose mostrado crítico con los gentiles; su predicación entrañó una

visión profundamente conflictiva de la realidad y la expectativa de problemas para los suyos; se dirigió sobre todo a los más perjudicados por la desintegración social y económica de un judaísmo sometido a la dominación romana, aunque concitó también simpatías en otros elementos de la sociedad; si bien plenamente enraizado en su matriz judía, cuestionó ciertos aspectos de esa tradición **[6]** .

La clasificación del movimiento de Jesús dentro de la categoría de los fenómenos milenaristas mesiánicos es relevante asimismo para entender ulteriormente cómo pudo surgir y desarrollarse. Desde la perspectiva de una conciencia laica moderna, la génesis de grupos como los de Teudas o Jesús, cuyo ideario se oponía a los intereses del Imperio romano y —con independencia de su relación con la violencia — no se basaba en el poderío militar, podría fácilmente ser tildada de irracional, y las pretensiones de sus líderes ser consideradas incluso síntomas de alguna psicopatología. No obstante, el contenido milenarista de estos movimientos posee una suerte de racionalidad interna, no solo en la medida en que es consistente con las premisas básicas de sus sistemas de creencias más amplios, sino también en que constituye la forma en la que los agravios de una sociedad oprimida se transforman en lo que muchos perciben como un modo viable de protesta colectiva **[7]** . Para personas cuya vida cotidiana está determinada por sus convicciones y prácticas religiosas, la búsqueda de tal solución a sus problemas resulta lo más natural: dado que creen firmemente que fuerzas sobrenaturales intervienen desde siempre en la historia, para ellos es lógico esperar lograr sus objetivos mediante agentes proféticos y sucesos milagrosos, y desde luego mediante una manifestación divina **[8]** . Dicho de otra forma, para los integrantes de ese movimiento —como para los de otros semejantes—, su causa es justa, su compromiso significativo, y las expectativas alimentadas por su guía están llamadas a ser efectivas. Que su percepción de lo real variase

considerablemente con respecto a la de los romanos se explica también porque los relatos bíblicos abundan en ejemplos de exitosas inversiones del *statu quo*, en las cuales un pequeño grupo de fieles logra vencer a poderes en apariencia mucho más fuertes. Por lo demás, la historia de las religiones muestra que, aunque tales expectativas se ven una y otra vez defraudadas —lo que suele llevar a ostensibles reformulaciones—, los seres humanos no dejan de albergarlas en las más diversas culturas.

EL MARCO DEL PROFETISMO POPULAR EN ÉPOCA HERODIANA

Fenómenos más específicos con los que Jesús y su grupo presentan importantes analogías son asimismo los movimientos populares surgidos en Eretz Israel bajo la dominación de la dinastía herodiana. A diferencia de Jesús ben Ananías, el solitario profeta oracular del que nos habla Josefo, o también de otras figuras proféticas de la tradición bíblica como Amós o Jeremías, que parecen haber actuado como figuras aisladas, Jesús dirigió un movimiento popular. Tal como muestra ya la crucifixión colectiva del Gólgota, su figura se vuelve comprensible solo en el seno de una comunidad. Su trayectoria y su destino se entienden a la luz de un grupo de discípulos íntimos, así como del círculo más amplio de seguidores y simpatizantes y del movimiento que encabezó: es esta empresa colectiva lo que otorgó sentido a su vida y lo que —al entrañar una amenaza al orden establecido — contribuye a explicar su muerte.

Este rasgo fundamental vincula a Jesús con no pocas figuras de profetas populares surgidos en la Palestina de época herodiana. Tales predicadores escatológicos deben de haber presentado comprensibles diferencias entre sí, pero les mancomuna el hecho de haber interpretado las numerosas predicciones bíblicas acerca de la futura liberación del pueblo

judío o la restauración de las tribus de Israel como llamadas a cumplirse en su propio tiempo. En este aspecto, Jesús pertenece a la misma categoría que Judas el Galileo, Teudas, el Samaritano, el Egipcio o Juan el Bautista **[9]** . En ocasiones, estas figuras se identificaron —o fueron identificadas por sus seguidores— con el Moisés retornado (predicho en Dt 18,14-19) o con Elías redivivo (mencionado en Mal 4,5-6), es decir, con una figura que repetiría las liberaciones primordiales de Israel efectuadas, según los relatos bíblicos, por Moisés en Egipto y el Sinaí, o por Josué en Canaán. Dado que estos profetas suscitaron el entusiasmo popular al anunciar sucesos extraordinarios de liberación que tendrían lugar de forma inminente, no es de extrañar que acabaran sus vidas a manos de las tropas romanas o sus adláteres.

Ciertamente, el conocimiento de estos profetas populares es tan magro que a primera vista no parece posible ser mucho más preciso a la hora de hallar analogías. Sin embargo, el menos desconocido de ellos —Juan el Bautista— presenta numerosas y llamativas semejanzas con Jesús. Incluso los escasos retazos que los evangelios y Josefo han conservado sobre el Bautista permiten vislumbrar toda una serie de paralelismos entre los dos predicadores: ambos fueron personalidades apasionadamente religiosas, aunque en cierto sentido marginales, al menos a los ojos del establishment de Jerusalén; ambos encabezaron movimientos de reforma; ambos actuaron como maestros, reuniendo en torno a sí a discípulos, aunque no mediante una enseñanza escolástica; ambos se inspiraron en la Biblia hebrea, y en especial en los profetas; si bien ambos restringieron su predicación a Israel, matizaron los tintes nacionalistas de su mensaje rechazando la noción de que la pertenencia étnica al pueblo de la alianza era garantía de salvación **[10]** ; ambos llamaron a sus oyentes al arrepentimiento; ambos hicieron uso de un lenguaje pregnante en su predicación, hasta el punto de que parecen haber compartido algunas de las imágenes que usaron **[11]** ;

ambos enfatizaron más los valores espirituales y morales que los rituales; ambos parecen haber enseñado plegarias especiales; ambos tuvieron un mensaje con polémicas implicaciones sociopolíticas; ambos mantuvieron relaciones tensas con Herodes Antipas; ambos fueron arrestados y más tarde ejecutados por las autoridades; en ambos casos, la razón más plausible para sus ejecuciones fue la consideración de sus actividades como políticamente peligrosas; y ambos fueron exaltados por sus seguidores tras su muerte **[12]**. En las creencias y el mensaje, su modo de expresión, su impacto entre sus correligionarios y sus destinos, los puntos de convergencia son muy elocuentes, y permiten clasificar a Juan y a Jesús como pertenecientes al mismo tipo de profetas populares del judaísmo palestino del Segundo Templo. De hecho, las similitudes entre la actividad de Jesús y la de Juan estuvieron tan presentes en la memoria de quienes produjeron los evangelios que en varias ocasiones Mateo pone palabras casi idénticas en los labios de ambos **[13]**, algo que resulta muy significativo en fuentes a todas luces interesadas en exaltar a Jesús como un sujeto sin parangón.

Al menos algunas de estas semejanzas fenomenológicas deben de haber sido lo bastante palmarias como para ser percibidas por sus contemporáneos. El Evangelio de Marcos afirma que Herodes Antipas pudo creer que Jesús era el Bautista, que habría resucitado de entre los muertos, y supone que el pueblo comparaba a ambos personajes **[14]**. La indicación de las abundantes analogías no implica negar la existencia de algunas diferencias entre Juan —o los otros profetas escatológicos— y Jesús. De tales diferencias hay también rastros, algo por lo demás perfectamente natural, pues cada individuo posee una especificidad, y ningún historiador sensato ha afirmado que Jesús y Juan fueron copias exactas uno de otro. Así, los profetas populares como Teudas, el Egipcio o el Samaritano convocaron al pueblo a salir de sus poblaciones para experimentar un acto de

liberación de Dios en un lugar determinado, mientras que Jesús no parece haber hecho esto. Ahora bien, las diferencias no pueden ocultar las semejanzas, numerosas y fundamentales, que permiten clasificar a Jesús como un ejemplo del tipo religioso al que pertenecieron también el Bautista y otros.

EL MARCO DE LA CUARTA FILOSOFÍA

Uno de los profetas populares con los que Jesús presenta semejanzas es Judas el Galileo, el ideólogo de la resistencia contra Roma articulada en la «Cuarta Filosofía». Aunque la información sobre este personaje es exigua, la relación se hace plausible a la luz de dos aspectos. Por una parte, la inextricable imbricación de lo religioso y lo político en el mensaje de Jesús y en el de Judas. Por otra, el espacio de intersección entre el fariseísmo y la Cuarta Filosofía, algo indicado en el hecho de que el principal colaborador de Judas fue, según las *Antigüedades Judías*, el fariseo Sadoc. Dados los puntos de contacto entre Jesús y el fariseísmo, no es de descartar ulteriores coincidencias con la Cuarta Filosofía.

Las analogías son ya visibles en la comparación de sus cursos vitales **[15]**. Al igual que Judas, Jesús fue un galileo que comenzando en su tierra natal acaba yendo a Judea; el hecho de que Judas fuese denominado «el Galileo» —un sobrenombre sin duda recibido en territorio foráneo— respalda la conjetura de que al menos parte de su actividad tuvo lugar en Judea, el territorio regido entonces directamente por los romanos **[16]**. Al igual que Judas, calificado de *sophistēs*, Jesús es retratado por las fuentes como un maestro espiritual cuya predicación tiene, al mismo tiempo, innegables implicaciones políticas. Mientras que Judas es calificado por Josefo como *deinótatos* —lo que parece indicar una personalidad magnética—, Jesús es retratado como un sujeto con un carácter impactante y un discurso

elocuente. A ambos se les atribuye una doctrina que, aunque profundamente enraizada en la tradición, presenta algunos rasgos característicos y hasta cierto punto novedosos. Por último, también su destino debe de haber sido parecido: aunque Josefo no dice nada sobre el fin de Judas, según la narración de los Hechos de los Apóstoles, Judas «pereció», presumiblemente a manos de los romanos; y sabemos que sus vástagos fueron crucificados algunas décadas más tarde por el poder romano, al igual que lo fue Jesús.

Los paralelismos más elocuentes corresponden, sin embargo, a los de sus mensajes respectivos. Al igual que Judas se opuso al censo y con ello al pago del tributo a Roma, hay indicios poderosos de que Jesús también[17]. En ambos casos, el razonamiento subyacente parece ser el mismo, a saber, la idea de que no hay otro señor sino Dios, y que solo a él pertenece la tierra de Israel, por lo que no son posibles las componendas, pues el reinado de Dios excluye cualquier otro señorío y cualquier otra lealtad[18]. Al igual que la Cuarta Filosofía confiaba en una sinergia humano-divina para la eliminación del poder extranjero[19], la secuencia de acontecimientos de los últimos días de Jesús en Jerusalén —y en particular su presencia en el Monte de los Olivos— adquiere inteligibilidad a la luz de la espera en una intervención inminente de Dios para establecer su reino, supuesta la disponibilidad confiada de los piadosos para secundar la voluntad divina. Al igual que el llamamiento de Judas no parece haber excluido el uso de violencia, lo mismo ocurre en la tradición sobre Jesús[20]. Al igual que Judas hizo un llamamiento a la disponibilidad a afrontar las represalias hasta el límite, la tradición evangélica abunda en la idea de que el seguimiento de Jesús entraña el peligro de persecución y muerte, y exige la disponibilidad al martirio.

La figura del galileo Jesús se hace comprensible más plenamente a la luz de la «Cuarta Filosofía» y de su principal ideólogo. Las analogías son tan significativas que un estudioso

sugirió considerar la historia de Jesús un episodio de este movimiento de resistencia, afirmando que «no parece haber nada en los principios […] enunciados por Judas el Galileo de lo que podamos estar definitivamente seguros que Jesús habría repudiado» **[21]** . Aun si la Cuarta Filosofía no tiene por qué haber fagocitado todas las iniciativas judías antirromanas en la época del primer Principado, las semejanzas señaladas inducen a ver en el movimiento de Jesús un fenómeno a todas luces análogo a aquel al que Josefo atribuye haber concitado los sentimientos opuestos al Imperio.

EL GALILEO COMPRENSIBLE, O LOS LÍMITES DE LA SINGULARIDAD

El estudio de la figura de Jesús debe concluir que nuestro conocimiento del personaje es, como el de tantas otras figuras del pasado, relativamente exiguo. No es solo que las fuentes nos informen únicamente acerca de un periodo breve de su vida, sino que su carácter tendencioso impide considerar fiable buena parte de sus contenidos. Ello obliga a quien no está dispuesto a hacer pasar arteramente su fantasía por conocimiento a reconocer cuanto no sabe. Si bien, a efectos de mercadotecnia, los autores que escriben sobre Jesús como si hubieran convivido con él y que disertan confiados sobre cualquier aspecto estarán siempre destinados a gozar del favor del gran público, una obra intelectualmente responsable debe ser cauta. Esta es la razón por la que, a menudo, la única opción honrada que le queda al historiador es un discurso aporético que deje abiertas varias hipótesis.

Al mismo tiempo, un examen riguroso logra bosquejar una fisonomía de Jesús que, a pesar de sus lagunas, vislumbra un actor histórico inteligible en la Palestina bajo dominio romano de comienzos del siglo I e. c. Esta figura es la de un judío plenamente integrado en su época y, al mismo tiempo, dotado de la especificidad esperable en un sujeto de carne y hueso

que parece haber tenido una personalidad lo bastante acusada como para haber dejado su impronta en la memoria de sus seguidores. Este Jesús presenta significativas semejanzas con varios de sus contemporáneos, mientras que su historia posee asimismo rasgos característicos, no siendo reductible a ninguna otra. Es el establecimiento simultáneo del *genus proximum* y la *differentia specifica* lo que permite cierto conocimiento de él como un individuo real, con independencia de la ficción de la que se le revistió.

Esta conclusión sobre el carácter comprensible del personaje y su limitada especificidad diverge sensiblemente de la imagen exaltada ofrecida en la tradición cristiana y en sus avatares seculares, la cual postula su completa singularidad. Varios factores —la idea romántica del individuo heroico, el individualismo imperante en las culturas occidentales modernas, y por supuesto la creencia en el hombre-dios trascendente y ajeno a toda contingencia— se alían para hacer de Jesús un hápax que descuella sobre todos sus contemporáneos y cuya personalidad y mensaje, al no derivarse de su mundo, resultan en última instancia ininteligibles e incomparables. El carácter ahistórico de tal convicción es patente, pero es ella la que sigue determinando la presentación de Jesús al uso **[22]** .

El postulado de la completa singularidad y originalidad de Jesús se ve radicalmente cuestionado no solo por la existencia de *comparanda* significativos, sino también por el hecho de que presupone un conocimiento, si no completo, sí al menos lo bastante satisfactorio, del judaísmo y de la Antigüedad grecorromana, algo que —dado el carácter fragmentario de las fuentes— no se posee. Por tanto, constituye un procedimiento metodológicamente injustificado contrastar a Jesús (una figura cuyo conocimiento está mediado por fuentes sesgadas) con el judaísmo de su tiempo (una magnitud insuficientemente documentada): tal contraste es el resultado de una falacia, alimentada por el silencio o la ignorancia. Por

lo demás, lo que en la historia parece ser original suele estar mejor definido como una reinterpretación de elementos previos o un diferente énfasis en aspectos ya existentes. Ello se ve corroborado por el hecho de que, a medida que se ha ido obteniendo más información acerca del judaísmo del Segundo Templo, la figura de Jesús ha ido viendo progresivamente mermado su carácter singular.

Lo dicho implica, a su vez, que los incesantes intentos de convertir a Jesús en un sujeto *sui generis* entrañan una mistificación ideológica, aun cuando se presentan con la apariencia respetable de discurso riguroso. Tal como ya señaló William James, la reluctancia a practicar algo tan elemental como la taxonomía científica delata un interés apologético dictado por factores extraepistémicos:

> Instintivamente rehusamos ver tratado por el intelecto un objeto con el que nuestras emociones y afectos están comprometidos tal como cualquier otro objeto es tratado. Lo primero que el intelecto hace con un objeto es clasificarlo junto a alguna otra cosa. Sin embargo, cualquier objeto que es para nosotros infinitamente importante y suscita nuestra devoción nos parece también que debe ser *sui generis* y único. Probablemente un cangrejo se sentiría ultrajado si pudiera oírnos clasificarlo como un crustáceo, y así disponer de él: «Yo no soy eso —diría—; yo soy yo mismo, tan solo yo mismo» **[23]** .

Mutatis mutandis, lo que le ocurre al cangrejo de James le sucede a aquellos para quienes Jesús es objeto de adoración. Estos no solo se niegan a clasificarlo, sino que parecen sentirse profundamente agraviados cuando el predicador galileo es catalogado como un sujeto comprensible en el judaísmo de su tiempo. Tal resistencia es esperable en el ámbito de la piedad religiosa, pero el hecho es que sucede por doquier también en

el ámbito académico. Tras los análisis efectuados resulta claro, no obstante, que todo estudio que vaya más allá del natural reconocimiento de que el predicador judío tuvo una cierta idiosincrasia y una irreductible especificidad —tal como ocurre, por lo demás, con tantas otras figuras contemporáneas, como Juan el Bautista, Hillel o Judas el Galileo— para hacer de él un individuo sin par trabaja con apriorismos y ha abandonado el terreno de la historia crítica para entregarse al de la mistificación **[24]** .

Como la de todo visionario milenarista, la figura de Jesús solo resulta inteligible en el marco del proyecto colectivo al que sirvió de catalizador. Al igual que su muerte solo puede entenderse de manera cabal en el marco de una ejecución colectiva, también su vida y su proyecto adquieren sentido únicamente en el contexto de las esperanzas y las ilusiones de su pueblo, y en particular de las de aquellos que aspiraron a una restauración de Israel en las arduas circunstancias de la dominación romana.

TERCERA PARTE

DE LA HISTORIA A LA FICCIÓN

No es una ciencia el haberse llenado la cabeza de todas las extravagancias de los fenicios y de los griegos; pero sí es una ciencia el saber lo que ha llevado a los fenicios y a los griegos a estas extravagancias.

Bernard de Fontenelle, *des fables*
De l'origine
, 1684

El trasfondo histórico del cristianismo primitivo es el mundo antiguo en el sentido más amplio: el gran mundo cultural situado en torno a la cuenca del Mediterráneo, que en la época del cambio de religión muestra cohesión interna, en la medida en que la helenización y romanización de Oriente y la orientalización de Occidente habían actuado de forma homogeneizadora.

Adolf Deissmann, *Licht vom Osten*, 1908

XI. CONDICIONES DE INTELIGIBILIDAD (I): PROCESOS PSICOSOCIOLÓGICOS

El Jesús que una reconstrucción histórica rigurosa vislumbra difiere sensiblemente del transmitido por la tradición cristiana: el nacionalista antirromano y visionario apocalíptico fracasado resulta ajeno a la imagen omnipresente en el imaginario occidental. Ahora bien, Pablo aclama a Jesús como «Señor», y el Cuarto Evangelio exhorta a honrar al Hijo (Jesús) de igual forma que se honra al Padre (Dios) **[1]** . Si a principios del siglo II Plinio escribía a Trajano que los cristianos «veneran a Cristo como a un dios», en el siglo III Orígenes se refería a correligionarios que incluso exaltaban a Jesús sobre Dios Padre **[2]** .

El proceso que transformó al judío crucificado por Roma en un ser divino no es inmediatamente obvio, hasta el punto de que puede parecer incluso contraintuitivo. No se trata solo de que en él se operó la transmutación triunfal de un derrotado, sino sobre todo de que parece difícil entender cómo, en una religión monoteísta como la judía, tuvo lugar tal encumbramiento de un ser humano. Sin embargo, el origen de la exaltación puede estar ya en el hecho elemental de que su muerte en cruz lo convertía, en un contexto inspirado por la ideología macabea, en un mártir **[3]** . En realidad, una comprensión cabal de ese proceso es posible, pero exige un análisis detenido de diversas facetas, tanto en el ámbito de la historia de las religiones como en el de la psicología de los grupos apocalípticos.

Ciertamente, el proceso de exaltación de Jesús no alcanzó

los mismos niveles y expresiones en todos los grupos que se remitieron a él. Algunos, como los llamados «ebionitas», creyeron que había sido un simple ser humano [4], si bien superior a los demás a causa del modo de su observancia de la Ley. Esta fue probablemente la visión de sus primeros seguidores. Sin embargo, el hecho de que fueran las corrientes en las que se impuso la idea de Jesús como un ser preexistente y consubstancial a Dios las que históricamente triunfaron llevó irónicamente a arrumbar aquella otra como heterodoxa y, con el tiempo, a hacerla desaparecer.

En esta cuestión es necesario precaverse contra el peligro del anacronismo. De forma inercial e inconsciente, al emplear términos como «dios» y «divinización» para Jesús, el lector moderno los entiende a la luz de nociones desarrolladas en la tradición cristiana a partir de Nicea (siglo IV e. c.), encapsuladas en el credo recitado hasta hoy y por ello profundamente arraigadas. Esa tradición contempla lo humano y lo divino como ámbitos de naturaleza esencialmente distinta. Sin embargo, esto descuida el hecho de que en la Antigüedad existieron otras concepciones más porosas y fluidas, en las que lo humano y lo divino no constituían ámbitos infranqueables, sino que formaban parte de un continuo. Cuando las cartas de Pablo y los evangelios se leen a la luz de los debates cristológicos de épocas posteriores, y en particular cuando el contenido dogmático de los concilios de Nicea o Constantinopla se inmiscuye en la formulación de la pregunta que inquiere sobre procesos acontecidos en el siglo I e. c. se comete un error categorial que impide una comprensión lúcida de los diferentes sentidos en los que un sujeto pudo ser encumbrado y postulado como divino. Con el objeto de evitar malentendidos, la pregunta «¿cómo llegó Jesús a ser considerado dios?» debe ser acompañada siempre de esta otra: «¿qué sentido del término “dios” le fue en cada caso aplicado?».

Otro aspecto que ha de ser tomado en cuenta es que el

proceso que produjo la transformación de Jesús en un ser glorioso no fue nunca un mero asunto especulativo, pues estuvo inextricablemente ligado a la praxis devocional. Los seguidores de Jesús desarrollaron rituales cuya reiterada celebración contribuyó de manera decisiva a configurar su identidad comunitaria; determinar quién había sido Jesús no fue para ellos solo una cuestión de ortodoxia, sino también de ortopraxia, pues resultaba esencial para saber qué papel debería desempeñar su figura en la actividad cultual. Aunque no se abordarán aquí las sutilezas de la sofisticada cristología posterior al Nuevo Testamento **[5]**, la faceta práctica y comunitaria de las concepciones sobre Jesús no debe ser descuidada.

EXPECTATIVAS FRUSTRADAS: LA DISONANCIA COGNITIVA

En las fuentes cristianas existen indicios de que la muerte de Jesús constituyó un acontecimiento inesperado y un fracaso de sus expectativas y de las de su grupo **[6]**. Diversos textos expresan que el estado de ánimo de los discípulos —descritos en Lucas 24,17 como «de aire sombrío» o «tristes» (*skythrōpoi*)— es, tras la crucifixión, el de una apesadumbrada perplejidad: «Nosotros esperábamos que él fuera el que iba a liberar a Israel, pero […] este es ya el tercer día desde que estas cosas ocurrieron» (Lc 24,21). El uso de la conjunción adversativa muestra la existencia de un conflicto entre las esperanzas y los hechos. Las primeras consistían en una liberación nacional inminente, como lo corrobora otra pregunta atribuida a los discípulos: «Señor, ¿es en este tiempo cuando vas a restaurar el reino a Israel?» **[7]**. A la primera decepción causada por la muerte se añade que no se produjo nada que corrigiese su efecto, pues el reino que se aguardaba no había llegado. Si bien esos pasajes fueron preservados por resultar útiles para expresar la supuesta incomprensión de los discípulos, su interés para un análisis *etic* estriba en reflejar de

manera verosímil la desorientación e inquietud experimentadas por los seguidores de un visionario apocalíptico ante su inesperada muerte, así como ante el incumplimiento de las esperanzas; no hay razón alguna para pensar que el «nosotros» de Lucas 24,21 deba restringirse a la sensación privada de una pareja de discípulos, sino que expresa la reacción general del grupo.

Todo indica que la decepción vehiculada en estos pasajes refleja un estado de ánimo real. Si bien la tradición intentaría velar el embarazo causado por el fracaso de las expectativas de Jesús atribuyéndole la reiterada predicción de su muerte (y su resurrección) **[8]**, la credibilidad de tal atribución es desmentida por la reacción de perplejidad y frustración, que muestra la ignorancia de los discípulos al respecto; si hubieran sido apercibidos por Jesús de la necesidad de su muerte, su frustración sería ininteligible.

Esta experiencia de tensión y desasosiego que se produce por el conflicto entre las expectativas de un sujeto o grupo y los hechos que las impugnan se conoce como «disonancia cognitiva». La experiencia es tanto más crítica allí donde las esperanzas han sido generadas por intensas creencias religiosas, en particular en grupos apocalípticos que aguardan un cambio drástico en las condiciones del mundo y que ven defraudadas sus expectativas **[9]**. Ahora bien, ocurre a menudo que estos colectivos, enfrentados a hechos que parecen refutar sus creencias, no solo no las abandonan, sino que salen incluso reforzados en sus convicciones.

La teoría de la disonancia cognitiva, introducida en la psicología social en los años cincuenta del siglo XX y refinada desde entonces, explica esta situación a primera vista contraintuitiva **[10]**. Aplicada de modo fructífero en las últimas décadas al estudio de la génesis del cristianismo, puede ser utilizada para comprender más específicamente las transformaciones en la imagen de Jesús. De acuerdo con esta teoría, varios factores incrementan la probabilidad de que un

grupo sea capaz de superar una situación de disonancia o crisis cognitiva. Uno de ellos es que el grupo hubiese alcanzado cierto tamaño crítico, y sobre todo establecido fuertes lazos entre sus miembros, así como que estos hubiesen mantenido vínculos tras la crisis; la razón es que en tales circunstancias la probabilidad de llevar a cabo actividad que reduzca la disonancia aumenta significativamente. Otro factor es la existencia de un intenso compromiso de los miembros hacia el líder del grupo que implique el abandono de relaciones familiares y ocupaciones previas, pues cuando tiene lugar una fuerte inversión en un movimiento se incrementa la probabilidad de que una crisis no aboque a su fin, dado el alto coste que ello tendría para sus miembros.

Los factores señalados parecen haber concurrido en el grupo de Jesús. Aunque las cifras evangélicas relativas al número de seguidores son hiperbólicas, todo indica que hubo un número suficiente de partidarios, y que se produjo una pronta reunión de los discípulos más cercanos **[11]**. Además, hay rastros de que el compromiso de los seguidores más íntimos con respecto a su maestro fue intenso e implicó el abandono de relaciones familiares, trabajos y posesiones **[12]**. Todo ello implica que la capacidad del grupo para superar una situación crítica debió de ser alta y permite presumir que hubo seguramente actividades encaminadas a reducir la disonancia. Se ha conjeturado incluso que esta tarea reinterpretativa podría haber tenido algún precedente en la vida de Jesús, si este hubo de afrontar experiencias negativas inesperadas, como la muerte violenta de Juan el Bautista **[13]**.

Para una comprensión cabal de lo sucedido resulta crucial captar la importancia de lo que hay en juego para los miembros de un ferviente grupo religioso. Estos extraen el sentido de sus vidas de su pertenencia a él. El hecho de compartir un sistema de creencias y esperanzas otorga orden a su existencia, al proveerles de un marco de orientación con

valores que operan como guías de comportamiento, crean un sentido de identidad, proporcionan el necesario apoyo —emocional, social y a menudo económico— y con ello una experiencia básica de bienestar. Tales aspectos positivos son experimentados con anterioridad a vivencias de fracaso, y son lo bastante valiosos como para que quieran ser preservados incluso en presencia de cierta disonancia. Esto significa que la disonancia puede no ser lo bastante decisiva como para contrarrestar el valor de las facetas reconfortantes experimentadas por el grupo, lo que contribuye a su vez a explicar la capacidad de muchos movimientos religiosos amenazados por profecías incumplidas para persistir en sus expectativas previas ante los reveses sufridos: lo que se halla en juego para sus miembros no es meramente la coherencia de sus ideas, sino algo tan fundamental como la autoestima que otorga sentido a la existencia.

Esto puede decirse del círculo más íntimo de discípulos de Jesús, a los que se había exigido un seguimiento incondicional. Ahora bien, el abandono de todo no suele producirse a cambio de nada, sino en la espera de obtener réditos inminentes. Diversos pasajes permiten deducir que las esperanzas de los seguidores más estrechos del galileo eran muy altas, pues testimonian ambiciones terrenales y un deseo de alcanzar estatus que el propio Jesús había fomentado. En Mateo 19,27 Pedro declara: «Nosotros lo dejamos todo y te seguimos. ¿Qué habrá, pues, para nosotros?». Según Marcos 9,33-34 y 10,35-40, algunos de los discípulos más íntimos disputan respecto a quiénes ocuparían el primer lugar y gozarían del mayor poder junto a Jesús. Y él mismo promete que se sentarían sobre tronos para juzgar a Israel **[14]**. Abrigaban, por tanto, elevadas expectativas, en términos tanto materiales como de reconocimiento social. Además, como colaboradores de Jesús habrían experimentado no solo rechazo, sino también las satisfacciones de distinto signo que deparaba ser auxiliares de aquel a quien consideraban

portavoz de Dios: la ventaja de verse respaldados —con indispensable apoyo logístico como provisiones, dinero u hospitalidad— por personas y comunidades que creían el mensaje o que se sentían agradecidas por la supuesta concesión de favores espirituales **[15]** , así como la honda satisfacción de sentirse respetados como transmisores de cierta autoridad, junto con la sensación de poder que ello conlleva **[16]** .

La existencia de estas ventajas, así como su percepción por parte de los sujetos que las disfrutan, contribuye en gran medida a explicar la reacción de los discípulos ante la situación de disonancia cognitiva que generó la crucifixión. El reconocimiento franco del fracaso habría implicado no solo el fin de la comunidad religiosa y de tales ventajas —así como el retorno a una situación de penuria e incertidumbre vital—, sino algo aún peor: el pesado estigma de la vergüenza, pues quienes ya se veían como ministros del mesías en el inminente reino de Dios serían ahora juzgados por sus correligionarios como unos ilusos sin remedio. Asumir una equivocación no es fácil, pero convertirse en el hazmerreír de la sociedad es demasiado costoso: la admisión de un fracaso sin paliativos habría supuesto, tanto material como psicológica y emocionalmente, una experiencia devastadora para muchos discípulos. Dado todo lo que tenían que perder, la reformulación de sus creencias con el objeto de conjurar la aceptación del fracaso y persistir en su posición se convirtió para ellos —como en tantos otros casos en la historia de los movimientos religiosos— en una alternativa enteramente razonable, y de hecho en la única admisible. Así pues, lo que a una mirada superficial resulta contraintuitivo es, ante la reflexión pausada, precisamente lo esperable.

MECANISMOS DE REDUCCIÓN DE LA DISONANCIA

La comprensión de las razones por las que una situación de

disonancia cognitiva no aboca necesariamente al abandono de las creencias mantenidas con anterioridad no equivale aún a explicar cómo se logra sortear con éxito tan delicada situación. Existen diversos mecanismos que permiten reducir —y aun casi eliminar— la disonancia, y que han sido identificados tanto por los autores de la formulación inicial de la teoría como por los estudiosos del campo de la psicología y la sociología que la han refinado. Los principales serán expuestos brevemente en la presente sección, pues todos ellos parecen haber estado operativos en el proceso mediante el cual la figura de Jesús fue ficcionalizada en las fuentes cristianas.

Un primer modo de reducir la disonancia es omitir o eliminar la información que la provoca. De este modo se impide que elementos generadores de desazón sean firmemente establecidos en la cognición del grupo. Intentos de sustraerse a ese tipo de información, o bien de modificarla de forma sustancial, son estrategias esperables. Aunque este tipo de represión no siempre es posible —precisamente porque el material productor de disonancia suele ser impactante—, si la exposición a la información es limitada y no hay otros recordatorios de ella en la experiencia cotidiana, un olvido selectivo es factible **[17]** .

La posibilidad de enfrentarse con éxito a reveses cognitivos se incrementa en la medida en que los miembros del grupo comparten un sistema de creencias más amplio y complejo que la idea o la expectativa concreta que ha sido frustrada, y al que pueden recurrir para explicar lo sucedido. Esto significa que el colectivo dispone de una panoplia de recursos para enfrentarse a la decepción que produce el fracaso, a través de la cual puede extraer sentido de acontecimientos que, para alguien ajeno al grupo, constituirían una inequívoca refutación de las expectativas y serían traumáticos. Gracias a ese repertorio de recursos, es no solo factible, sino casi inevitable que se formulen racionalizaciones, produciéndose

así una innovadora elaboración cognitiva. Uno de los modos privilegiados de llevarlo a cabo, en particular en grupos pertenecientes a las religiones del Libro, es mediante una actividad de interpretación textual; esta hermenéutica, en particular cuando se aplica a acontecimientos contemporáneos —como en la denominada «exégesis derásica»—, permite hallar sentido a sucesos que aparentemente invalidan las esperanzas del grupo y evitar así su desmoralización y desintegración **[18]** .

Entre las posibilidades de racionalizar el fracaso se hallan los procesos de espiritualización. Profecías y expectativas de grupos apocalípticos suelen referirse a acontecimientos perceptibles en el mundo conocido, sean catástrofes o la súbita aparición de bienes tangibles, tales como una naturaleza renovada en paz y armonía, sobreabundancia de alimentos, la inversión de roles entre pobres y ricos y la instauración de un nuevo orden universal en el que florecerían la justicia y la piedad **[19]** . La disonancia suele generarse por el hecho de que estos extraordinarios sucesos anunciados no tienen lugar, e incluso de que lo que acontece es precisamente lo contrario de lo anhelado. Por ello, una típica estrategia transcultural consiste en reformular las expectativas en términos espirituales: lo que se suponía que iba a ser un acontecimiento visible y verificable es concebido ahora como algo que sí ha sucedido, pero como un evento invisible; lo que había sido anunciado se habría cumplido, solo que exclusivamente en un nivel metaempírico. El coste de esta reinterpretación es mínimo en comparación con el que tendría que pagarse en caso de reconocer que la profecía ha sido refutada: tan solo implica admitir que el grupo ha incurrido en una equivocación, al haber malentendido alguna declaración divina o profética, o malinterpretado algún signo —algo disculpable, dada la fragilidad del ser humano y el carácter inescrutable de lo divino—. A cambio, la esperanza original y la proclamación correlativa no solo se salvan, sino

que se vuelven inatacables, pues las afirmaciones concernientes al ámbito sobrenatural no son susceptibles de ser falsadas.

Otro mecanismo para eliminar la disonancia y el concomitante malestar consiste en un proceso de comunicación e influencia social destinado a convencer a otros de las bondades de las propias creencias. La actividad proselitista opera como un dispositivo reductor de disonancia de un doble modo. Por una parte, cuanto mayor es el número de personas que está de acuerdo con las opiniones que el grupo mantiene, tanto menor será la magnitud de las objeciones y críticas manifestadas por sujetos extraños al grupo; de hecho, en una situación ideal en la que todo el mundo compartiera las propias creencias, la disonancia tendería a desvanecerse. Por otra parte, cuanto mayor es el número de adeptos, tanto más se incrementan las posibilidades de que contribuyan a la elaboración cognitiva y las racionalizaciones mediante las cuales se disminuye la disonancia y se refuerzan las creencias.

Tal como se ha señalado, no son las expectativas incumplidas como tales las que determinan el impacto último que tendrán sobre los creyentes, sino más bien las condiciones sociales en las que esas experiencias tienen lugar. Si la unidad del grupo es una condición para activar la elaboración cognitiva, su permanencia es igualmente un requisito para que esta sea llevada a cabo de manera exitosa. Resulta comprensible, pues, que se produzcan procesos encaminados al afianzamiento de la cohesión y apoyo mutuo en el grupo frente a los ataques —potenciales o reales— provenientes del exterior ante la crisis provocada por las expectativas incumplidas. Entre las estrategias adaptativas, la creación de rituales desempeña una función crucial en varios sentidos: refuerza la identidad grupal al estimular la interacción, afianza la creencia en el estatus especial de los miembros y posee una dimensión formativa diseñada para reafirmar el

compromiso del grupo con sus ideales. De estos modos se produce, frente a la disonancia cognitiva, lo que cabe llamar una «consonancia no cognitiva» que resulta clave para el éxito de un movimiento **[20]** .

Los procesos examinados no necesitan ser comprendidos como estrategias que responden a un plan intencional, como en la hipótesis del engaño o la impostura (*Priestertrug*). Aunque la existencia de fraudes está muy bien atestiguada en la historia de las religiones, tal modelo resulta reduccionista y carente de capacidad de convicción para aportar una explicación plausible de la génesis de la mayor parte de movimientos religiosos. Si bien las operaciones enumeradas pueden llegar a estar controladas y dirigidas, responden a reacciones adaptativas espontáneas, que además suelen comportar la existencia de experiencias que los propios sujetos interpretan como manifestación de un ámbito sobrenatural **[21]** .

El conjunto de mecanismos señalado contribuye a explicar por qué muchos movimientos que han experimentado el fracaso de sus expectativas no solo sobreviven a la amenaza de una inmediata disolución, sino que logran reestructurarse y aun expandirse de modo más o menos exitoso. Esta explicación se aplica asimismo a la secta de los nazoreos, tanto más cuanto que todos los factores enumerados tienen relación directa o indirecta con ella. La memoria selectiva permitió eliminar del recuerdo de Jesús aspectos comprometedores o difícilmente conciliables con su encumbramiento; la elaboración cognitiva posibilitó conectar al personaje con las esperanzas contenidas en la Biblia hebrea; gracias a la espiritualización de las expectativas fue factible afirmar que el reino de Dios había sido ya iniciado mediante la presencia del Espíritu, y que Jesús, lejos de haberse equivocado, retornaría como juez celestial para instaurarlo; en las asambleas comunitarias se generó y apuntaló el culto a Jesús, reflejándolo y promoviéndolo a un tiempo, también

mediante la repetición intrínseca al ritual **[22]** .

Lo expuesto hasta ahora permite extraer una inferencia elemental pero que a menudo se soslaya, a saber, que la transformación del recuerdo de Jesús fue ante todo generada por las necesidades de sus seguidores y estuvo a su servicio. Entre esas necesidades —emocionales, psicológicas y materiales— se encontraban la de conservar la autoestima y el reconocimiento ajeno, pero también la supervivencia en el mercado religioso de la época. Ellas condicionaron el proceso de exaltación de Jesús de un modo directo: cuanto más elevado el objeto de veneración, tanto más alto sería el estatus y la importancia de los creyentes como individuos con un papel clave en la historia. Así como admitir el incumplimiento de las expectativas habría desmentido la respetabilidad del movimiento, de su líder y sus fieles —que habrían sido desenmascarados como ilusos—, el postulado de la significación cósmica y soteriológica de Jesús comportó el encumbramiento del grupo, como único destinatario de los designios divinos **[23]** , e invistió desde entonces la vida de sus miembros con el aura de un trascendental drama cósmico. La exaltación de Jesús entraña, por tanto, oblicuamente la de los sujetos que la efectuaron **[24]** .

LA MEMORIA Y SUS DISTORSIONES: LA FABULACIÓN DEL PASADO

Tal como se ha sugerido, una de las estrategias de reducción de la disonancia consiste en la eliminación de información comprometedora. Este fenómeno puede explicarse cuando se presta atención a los frágiles modos en que, como ha mostrado la investigación moderna, funciona la memoria. La neurobiología y la psicología enseñan que esta no versa sobre la mera conservación de hechos, sino que es en sí misma un proceso creativo. La memoria es una facultad (re)constructiva, en la que intervienen factores tales como el

transcurso —el debilitamiento del recuerdo con el paso del tiempo—, la distractibilidad —falta de atención que impide el registro de información—, el bloqueo —la incapacidad temporal de acceso a la información—, la atribución errónea —asignación de un recuerdo a una fuente equivocada, incluyendo la confusión de la realidad con la fantasía—, la sugestibilidad —implantación de supuestos recuerdos en la evocación de experiencias pasadas— y el sesgo —la tendenciosidad en el modo de recordar el pasado en función de intereses presentes **[25]** —. Estos factores, subproducto de rasgos adaptativos de la mente humana, suelen generar recuerdos falsos y distorsionados.

Lo dicho contradice la comprensión habitual sobre el funcionamiento de la memoria, que la concibe como un proceso esencialmente reproductivo mediante el cual el cerebro realiza un registro fiel, aséptico y sistemático de la información recibida. Lejos de esta visión ingenua, la memoria consiste en un proceso selectivo en el que, aunque ciertamente se codifican experiencias, se lleva a cabo una activa reconstrucción del pasado mediante la cual no solo se completan los elementos registrados —o se eliminan otros— para formar una historia completa y significativa, sino que lo recordado es interpretado tendenciosamente en función de necesidades y deseos. De este modo, lo que se recuerda no es a menudo lo que sucedió, sino lo que un sujeto o un grupo creen que podría o debería haber sucedido. Si, por ejemplo, el sujeto imagina reiteradamente que tendrá lugar un cierto curso de acontecimientos y ese curso acaba variando de forma significativa, al recordar luego lo efectivamente ocurrido el sujeto podría tender a alterar los hechos para adaptarlos al esquema previsto o deseado y convertirlos así en significativos **[26]** .

Otro de los modos en que el recuerdo distorsiona el pasado es mediante la incorporación de nueva información. El sujeto puede haber tenido una experiencia real de un acontecimiento

tiempo atrás, pero al recordar lo sucedido puede suplementar y alterar su recuerdo añadiendo de forma inconsciente su experiencia más reciente a su memoria del pasado anterior; de este modo, es posible «recordar» acontecimientos nunca realmente experimentados. También puede ocurrir que una noticia sobre un supuesto hecho lleve a quien la escucha a creer que realmente lo vio, en un fenómeno denominado «interferencia retroactiva».

La atribución errónea de fuentes es otro error común que distorsiona el recuerdo. Los sujetos no siempre son fiables respecto a dónde o de quién obtienen cierta información. Podemos asimismo olvidar si hicimos algo realmente, si solo quisimos hacerlo o si únicamente lo soñamos. Podemos olvidar si algo fue dicho por una persona o por otra. Y podemos incluso pensar que fuimos testigos de algún acontecimiento que en realidad únicamente nos habían contado.

Todos estos ejemplos de fragilidad y maleabilidad se vuelven más comprensibles cuando se advierte que la memoria humana posee una dimensión social —la ideología del grupo conforma los recuerdos del individuo—, algo en lo que hizo hincapié el sociólogo francés Maurice Halbwachs **[27]** . Esto significa no solo que la expresión de los recuerdos depende de un lenguaje y de esquemas narrativos que se comparten con otros y se toman prestados del entorno, sino también que los sujetos no son islas mnemónicas: los recuerdos suelen estar influidos por lo que se oye decir a otras personas, tanto más cuanto más sugestionable sea el sujeto. El arraigo social de la memoria individual puede tener efectos distorsionantes, dada la presión producida por las necesidades del grupo al que se pertenece, entre las que se cuentan las de justificar sus creencias y su praxis y las de persuadir a otros de sus bondades. Esto significa que la memoria no tiene que ver solo con el pasado, sino también con el presente y el futuro, pues la reconstrucción de lo ocurrido sirve para promover las

prioridades de una comunidad, apuntalar su sentido de identidad y garantizar su supervivencia.

Las consideraciones previas son directamente aplicables a las fuentes sobre Jesús, así como a la labor cognitiva subyacente en ellas. Aun si se admite que esa labor comenzó poco después de la crucifixión y contiene recuerdos de testigos oculares que se incorporaron en tradiciones orales **[28]** , la escritura de las cartas paulinas y los evangelios tuvo lugar décadas después de los acontecimientos narrados. Lo que sabemos de Jesús está, por tanto, mediado por la memoria **[29]** . Esto no obsta para reconocer que los evangelios preservan ciertos recuerdos fiables del personaje —especialmente en el nivel de las impresiones generales—, pero obliga a aumentar la cautela crítica frente a las pretensiones de quienes consideran las fuentes repositorios suficientemente precisos de hechos, pues permite entender mejor de qué modos tuvo lugar la invención del personaje efectuada en la tradición y plasmada en los escritos del cristianismo primitivo.

Es posible entrever los tipos de sesgo que influyeron en el funcionamiento de la memoria que acabó dando lugar a esos textos. Por una parte, la situación límite en la que se encontró el grupo de seguidores de Jesús tras su inesperada muerte, así como la constatación de que el reino no había llegado, generó en ellos la necesidad de reinterpretar lo sucedido de un modo que diese sentido a su existencia: la supervivencia física y espiritual del grupo exigió que la muerte de Jesús no fuese contemplada como un fracaso. Por otra parte, el conocimiento de las circunstancias de la época en la que se compusieron los evangelios —derrota de una rebelión armada del judaísmo palestino, obtención progresiva de una autodefinición de la secta nazorea y separación respecto al judaísmo— permiten asimismo detectar las formas en las que Jesús podría ser recordado y tendería a serlo. Las necesidades e intereses de quienes «recordaron» a Jesús, así como de los autores de los primeros escritos de la secta y las comunidades a las que se

dirigían, contribuyen a explicar la presencia de considerables alteraciones de la realidad en las fuentes sobre el predicador galileo, entre las que se halla el olvido o la cancelación de material.

La afirmación de que, al construir la figura de Jesús, se produjo una considerable eliminación de material no es un mero corolario de la teoría de la disonancia cognitiva, sino que se sigue de la observación de las propias fuentes. Un caso elocuente es el de los crucificados con Jesús **[30]**. Resulta extraño, en efecto, que prácticamente no se proporcione información sobre ellos: no se dice de dónde provenían, cuándo habían sido arrestados y por quién, por qué razón habían sido condenados o por qué fueron crucificados junto a Jesús; de hecho, ni siquiera constan sus nombres **[31]**. Tal laconismo es *prima facie* muy llamativo, pues dada la importancia capital de la muerte de Jesús para sus seguidores, el interés por las circunstancias en las que esa muerte se produjo debió de ser en un primer momento prioritario, por lo cual apenas es posible creer que no se hubieran conservado suficientes noticias sobre sus compañeros de suplicio. A menos que quiera explicarse como una supresión deliberada, esta ausencia de información adquiere sentido a la luz de la importancia del bloqueo en el funcionamiento de la memoria: en este caso todo indica que se produjo un olvido selectivo, en la medida en que el recuerdo de la identidad de esos personajes habría resultado comprometedor y dificultado sobremanera la superación de la disonancia cognitiva. A pesar de constituir información esencial, se cancelaron oportunamente de la memoria datos cuyo recuerdo habría sido embarazoso para las comunidades cristianas.

A esta luz se explica asimismo el hecho de que diversos pasajes y motivos cruciales en los evangelios carezcan de sentido en su forma actual. Por ejemplo, el incidente del Templo, la escena del prendimiento o la del diálogo con los discípulos sobre la adquisición de espadas son narrados con

una concisión tanto más llamativa cuanto que los relatos resultan inverosímiles y presentan claros indicios de edición. Asimismo, el motivo de la pretensión regia de Jesús aparece de forma intermitente en las fuentes, pero falta una exposición clara de todos sus elementos —cuándo desarrolló Jesús tal pretensión; cuándo y a quién la comunicó; cómo se plasmó tal pretensión en su vida cotidiana; cuáles fueron las reacciones de sus oyentes, etc.— **[32]**. Esto indica que mucha información fue cancelada. Igualmente, la comparación de los distintos evangelios muestra la facilidad con la que los autores omitieron material que no casaba bien con sus propias agendas redaccionales, lo cual permite inferir la plausibilidad de la conjetura según la cual este hubo de ser también uno de los modos en que los primeros transmisores actuaron con respecto al material que tuvieron a su disposición.

De aquí se sigue que la invención de la figura de Jesús implicó, en buena medida, la cancelación de considerable material. No solo en las cartas de Pablo, sino también en los evangelios falta mucha información relevante para un conocimiento cabal del personaje: aspectos cruciales como la posición con respecto al Imperio romano, la intervención en Jerusalén o la crucifixión en el Gólgota necesitan por ello ser reconstruidos. Pero si la memoria actuó de forma selectiva, hizo asimismo gala de no poca creatividad al construir la figura de Jesús, como se hará perceptible en próximos capítulos.

EXPERIENCIAS RELIGIOSAS: ¿*EXPLANANS* O *EXPLANANDUM*?

La teoría de la disonancia cognitiva y los estudios sobre el funcionamiento de la memoria iluminan lo ocurrido a los primeros discípulos de Jesús en la fase más primitiva del nuevo movimiento, pero no dan cuenta de otros desarrollos que tuvieron lugar. Repárese, por ejemplo, en que Pablo de

Tarso, que no fue discípulo de Jesús ni con toda probabilidad lo conoció, no parece haber sufrido un trauma cognitivo como el descrito, a pesar de lo cual sus especulaciones sobre ideas y praxis resultaron decisivas en la evolución ideológica del nuevo movimiento. Es preciso, pues, extender el campo de visión para considerar otros factores en juego.

Un fenómeno que parece haberse producido entre algunos adeptos del grupo, con independencia de si estuvieron o no expuestos a la disonancia cognitiva, es el de las experiencias que fueron interpretadas como apariciones o visiones de Jesús tras su muerte. Los evangelios narran una serie de tales episodios, pero la creencia subyacente a los relatos es muy anterior, pues se halla ya en las cartas de Pablo. Además, el tarsiota se refiere a las noticias sobre apariciones como una enseñanza recibida. Ello implica que la creencia en que Jesús resucitó y se apareció debió de surgir muy pronto tras la crucifixión:

> Os he transmitido lo que asimismo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; y que se apareció a Cefas, y después a los Doce. Después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales muchos viven aún […] Después se apareció a Jacobo, luego a todos los apóstoles; y al último de todos […] se me apareció a mí **[33]** .

La importancia de estos fenómenos en la emergencia de una visión exaltada de Jesús ha sido señalada por diversos autores, si bien por lo general haciendo uso de una perspectiva *emic* que presupone la existencia en ellos de un correlato objetivo. En particular, el pentecostalista norteamericano Larry Hurtado ha argumentado que las experiencias de revelación de los primeros seguidores de Jesús fueron un factor crucial en esos desarrollos y constituyeron el

punto de arranque de las convicciones cristológicas que comportan ideas sin precedentes en el judaísmo **[34]** . Si bien este autor deja en suspenso el estatuto —alucinatorio, proyectivo o correspondiente a una manifestación sobrenatural— de esas experiencias, el énfasis en su carácter explicativo y el postulado de que gracias a ellas se produjo una suerte de «mutación» en el judaísmo resultan epistémicamente insatisfactorios **[35]** .

Es un deber inexcusable del historiador prestar atención a la experiencia como un factor relevante, tanto más cuanto que, al no ser la religión una realidad solo doctrinal, es preciso evitar aproximaciones exclusivamente «ideocéntricas». Ciertamente, las ciencias sociales han tendido durante largo tiempo a arrumbar el tratamiento de la experiencia. Esta marginalización se debe, al menos parcialmente, a que, por una parte, la pretensión del carácter *sui generis* del fenómeno parece hacerlo inmune al análisis, y, por otra, a que la noción de experiencia religiosa se presta con facilidad a ser utilizada con propósitos apologéticos, y de hecho así lo ha sido desde la obra de F. Schleiermacher
(1768-1834).
Una concepción esencialista de la religión privilegia una concepción de la experiencia religiosa como un contacto directo e inmediato con una realidad trascendente, lo que parecería garantizar su «autenticidad» y su «pureza» y permitiría salvaguardar este fenómeno como una realidad irreductible a los embates del racionalismo **[36]** . Una aproximación crítica debe considerar el fenómeno con mayor cautela, tanto más cuanto que la visión *emic* no tiene en cuenta el hecho elemental de que el supuesto factor explicativo (*explanans*) constituye a su vez un *explanandum*: las experiencias religiosas pueden haber tenido un papel en la evolución de las creencias cristianas y gozar por tanto de cierta capacidad explicativa, pero son ante todo fenómenos que necesitan ser ellos mismos elucidados, y que —como se

verá— pueden serlo en términos naturalistas.

Para empezar, conviene adoptar una posición escéptica ante los relatos evangélicos sobre las apariciones, en vista de las numerosas incongruencias que los caracterizan. Los relativos a la «tumba vacía», que pretenden mostrar la credibilidad de la resurrección de Jesús (Mc 16; Mt 28; Lc 24; Jn 20-21), discrepan en prácticamente todos los detalles. 1) En la identidad de las primeras personas en ir a la tumba: según Marcos, son tres mujeres; según Mateo, dos; según Lucas, un grupo más numeroso de mujeres; según Juan, solo María Magdalena. Por su parte, Pablo no menciona a mujer alguna en su enumeración de los destinatarios de apariciones en 1 Corintios 15. 2) En la identidad de lo que es visto en la tumba: según Marcos, un hombre; según Lucas, dos hombres; según Mateo, un ángel. 3) En la reacción a esta visión: según Juan, María Magdalena va inmediatamente a ver a los discípulos para contarles lo sucedido, mientras que según los Sinópticos no es así. 4) En lo que dicen las personas halladas en la tumba: según Marcos y Mateo, ordenan a las mujeres decir a los discípulos que Jesús se reuniría con ellos en Galilea; según Lucas, las mujeres deben decir a los discípulos que recuerden lo que Jesús les había dicho cuando había estado en Galilea. 5) En el estado de la tumba: según Marcos, Lucas y Juan, la piedra que cubre el sepulcro ha sido desplazada, pero no según Mateo. 6) En el lugar donde Jesús es visto: según Mateo, solo en Galilea, mientras que según Lucas, solo en Jerusalén **[37]** . Estas discrepancias, así como la imposibilidad de armonizarlas, han sido señaladas a menudo desde la Antigüedad. No se trata de divergencias menores de detalle, sino que afectan virtualmente a todos los aspectos significativos **[38]** .

En cuanto a las afirmaciones de Pablo en 1 Corintios 15, el grueso de ellas se limita a reiterar el núcleo del mensaje que se le había transmitido, y cuya fiabilidad él acepta sin discusión. Sin embargo, el más somero análisis induce a

cuestionar la credibilidad de esas noticias. Por ejemplo, Pablo afirma que Jesús se apareció «a quinientos hermanos». Ahora bien, no solo no hay confirmación independiente de esto, sino que resulta muy sospechoso: si tal fenómeno colectivo se hubiera producido, su impacto habría sido espectacular, pero los evangelistas, que escriben décadas después de Pablo, nada saben de tal multitudinaria aparición.

Ciertamente, Pablo habla asimismo de sus propias experiencias, afirmando haber «visto a Jesús, Señor nuestro», y refiriéndose de manera más genérica a «visiones y revelaciones del Señor» **[39]** . Lo que resulta significativo es que esas noticias son comprensibles no solo a la luz de las creencias contemporáneas en el judaísmo y en el mundo grecorromano, sino también a la de muchas experiencias registradas en la historia de las religiones. Una vez más, no es preciso suponer engaño en la génesis de los relatos, pues experiencias en las que seguidores de Jesús creyeron percibir su aparición fueron no solo posibles, sino probables. Para entender esta afirmación se requieren algunas consideraciones preliminares sobre el modo en que la psicología ha estudiado el caso de ciertas experiencias límite.

Un modelo interpretativo útil para la comprensión de las experiencias referidas es lo que la psicología conoce como el efecto de «presencia sentida», un fenómeno definido por los siguientes rasgos **[40]** : a) percepción sensorial —visual, auditiva, y aun olfativa o táctil— de una entidad experimentada como benévola y transmisora de consuelo o auxilio; b) producida en situaciones críticas de aflicción o angustia, en estado de fatiga o privación de sueño o en coyunturas de extremo desconcierto psicológico y emocional en virtud de traumas anticipados o acontecidos **[41]** ; c) la experiencia no se produce en un contexto onírico ni patológico, sino que afecta a sujetos en estado de vigilia **[42]** ; d) impresión vívida de la experiencia como parte del mundo real y objetivo, hasta el punto de que la sugerencia de que es

ilusoria es negada de modo enfático por los sujetos, reflejando así una firme certeza [43]. La concurrencia de estas circunstancias explica tanto la génesis de tales experiencias sensoriales en ausencia de estímulos externos como el hecho de que se les conceda un significado inusual [44].

Aunque algunas apariciones son experimentadas por un solo sujeto, las hay también de carácter colectivo: según relatos de epifanías antiguas y modernas, a veces es un grupo el que pretende haber contemplado la misma visión. Este fenómeno, a primera vista intrigante, puede ser elucidado. Dada la extrema implausibilidad de una experiencia colectiva simultánea sin la presencia de un correlato objetivo, la explicación más probable es que, una vez que en un grupo de individuos que se hallan en un estado anímico similar, alguno de ellos tiene una experiencia de «presencia sentida», la comunicación de la experiencia propicia el desencadenamiento de otras similares. Además, como esa comunicación vehicula detalles culturales acerca de la figura supuestamente aparecida —identidad, aspecto, etc.—, las interpretaciones que los otros sujetos realizan de sus percepciones tenderán a ajustarse a la información proporcionada por el iniciador del proceso [45]. La capacidad de autosugestión del ser humano en circunstancias de intensa tensión emocional es un fenómeno bien conocido [46].

En los relatos evangélicos confluyen todas las características expuestas. Primero, las experiencias se caracterizan por la percepción vívida de una presencia (la historia en la que un vacilante Tomás debe ser convencido por la materialidad del cuerpo de Jesús parece anticipar la objeción de que las experiencias narradas eran de tipo alucinatorio). Segundo, acontecen tras la muerte de un ser querido, con el que los discípulos habían desarrollado fuertes vínculos, y que además es un guía religioso en el que sus seguidores habían confiado y al que ya en vida deben de haber considerado de algún modo un sujeto excepcional.

Tercero, esa muerte se había producido de manera inesperada y traumática. Cuarto, el acontecimiento tuvo lugar en una atmósfera de intensa expectación apocalíptica, en la que reinaba la convicción de una intervención inminente de Dios. La confluencia de estas circunstancias explica que los seguidores de Jesús se hallasen, por una parte, en un estado de descorazonamiento y angustia, en el que la existencia del grupo estaba amenazada externamente por un entorno parcialmente hostil e internamente por la zozobra derivada del incumplimiento de las expectativas; por otra, en un estado de extrema sensibilidad y necesidad de resolver una crisis emocional y cognitiva.

Es en esta situación en la que, según los relatos neotestamentarios —como en tantos otros casos de epifanías en la Antigüedad y de episodios modernos de «presencia sentida»—, los discípulos de Jesús experimentan apariciones que les permiten sobreponerse a la incertidumbre y la desesperación, al tiempo que el mensaje que vehiculan les confiere una misión, otorgando así de nuevo sentido a su existencia **[47]**. En consonancia con este modelo, las historias evangélicas de apariciones pueden explicarse como el reflejo de una experiencia de reacción adaptativa a una situación de angustia.

Así pues, la alternativa más atendible a una consideración *emic* de los relatos de apariciones no es un modelo psicopatológico ni una teoría sociológica que los explique como el producto de manipulación consciente e intereses deliberados, sino la que entiende las apariciones como un fenómeno perceptivo, originado en la actividad cerebral, que responde a procesos que acontecen en circunstancias de tensión física o emocional y que son elucidados por la neurociencia cognitiva **[48]**. Por supuesto, no puede descartarse que algunos de los relatos fuesen el resultado de una simple invención o de leyendas suscitadas por rumores, pero es muy probable al menos que algunos de ellos

conservaran la memoria de visiones experimentadas por los sujetos como reales —lo cual, por supuesto, no entraña en absoluto la existencia de un correlato objetivo de la visión **[49]** .

CARÁCTER Y FUNCIÓN DE LOS RELATOS DE APARICIONES

Lo observado hasta ahora sobre la génesis de las intensas experiencias religiosas reseñadas en los relatos neotestamentarios y su carácter de *explananda* sugiere que esas experiencias no tienen la gran capacidad, que algunos estudiosos —como Larry Hurtado— les atribuyen, de dar cuenta de la emergencia de ideas sobre Jesús que habrían sido realmente inauditas. De hecho, el estudio de las experiencias religiosas muestra que estas no tienen lugar en el vacío, y que incluso las que parecen más individuales, privadas y «preculturales» están social y culturalmente condicionadas. No es solo que las experiencias resulten significativas porque se generan en un determinado contexto social **[50]** , sino también que sus contenidos dependen de su integración en esquemas conceptuales ya existentes en la tradición religiosa a la que los sujetos pertenecen o en aquellas en las que están inmersos. Dicho de otro modo, se experimenta lo que unas determinadas coordenadas culturales permiten; o, si se prefiere, las experiencias se interpretan indefectiblemente en términos de tales coordenadas **[51]** .

Conviene señalar que el condicionamiento cultural de las experiencias religiosas no significa que todas deban confirmar sin más convicciones previas, o servir siempre de dispositivos de legitimación de las religiones establecidas. En algunos casos, sí parecen poder operar como factores causativos en la génesis o modificación de nuevos sistemas de creencias, y de tal modo desafiar ideas imperantes en el entorno **[52]** . Sin embargo, esto no autoriza en modo alguno a considerar esas experiencias como una especie de ruptura completa o

inasequible a una explicación en términos contextuales y racionales. Lejos de ello, el contenido cognitivo de las experiencias interpretadas en clave religiosa como «revelaciones» puede ser entendido como una reformulación o reordenamiento de ideas y convicciones ya existentes. Por original y novedosa que sea la resolución, es susceptible de ser comprendida como una reconfiguración creativa de una serie de elementos que preexistían en la conciencia o el inconsciente del sujeto, y por tanto en el humus cultural que este comparte con otros de entre sus contemporáneos.

Al mismo tiempo, es esencial percatarse de que esa reconfiguración suele cristalizar en la mente de un sujeto de forma inesperada. Ahora bien, el carácter imprevisto de la experiencia no se debe a que ella o sus contenidos constituyan algo intrínsecamente misterioso, sino a factores tan intrascendentes como que en ella influyen variables —detalles biográficos (quizá nimios), procesos de reflexión (quizá inconscientes), etc.— cuya captación puede escapársele al sujeto, y cuyo conocimiento, *a fortiori*, se hurta al historiador **[53]**. Siendo así, no es extraño que el individuo religioso llegue a atribuir una experiencia intensa a la revelación de un supuesto ámbito sobrenatural. Esta atribución resulta tanto más comprensible cuanto que a menudo, por mucho que se inquiera en la situación social y cultural a la que las experiencias podrían ser consideradas una respuesta, no pueden ser deducidas o anticipadas: como no es posible entender por qué la resolución a un conflicto anímico se produce en un determinado momento y de una cierta forma **[54]**, las experiencias se hurtan al análisis, pudiendo ser interpretadas en un contexto teísta como manifestación de lo divino y una prueba del favor celestial.

La reconfiguración mencionada —que debe de haberse gestado de forma paulatina, pero cuya percepción puede ser súbita— es experimentada por el sujeto como algo sorprendente y extraordinariamente positivo, pues supone la

resolución de algún hondo conflicto existencial previo y por tanto, en cierto sentido, una «reunificación del yo» [55], por lo que llega a adquirir cualidades afectivas. Ello se debe a que la experiencia no consiste en la mera contemplación teorética de un hecho —como sería la aprehensión de una verdad matemática—, sino que afecta de forma decisiva al bienestar del sujeto, conteniendo con ello lo que se interpreta como una dimensión soteriológica. Esto es perceptible en los relatos de apariciones de Jesús, en la medida en que su postulada resurrección fue interpretada como la prueba y avanzadilla de la resurrección general de los creyentes: «Pero ahora Cristo ha resucitado de entre los muertos, primicia de los que ya reposan» [56]. Resulta evidente el impacto que una creencia de este calibre puede tener en la psique de seres humanos reacios a aceptar su naturaleza mortal. Además, la visión de un Jesús entronizado en el cielo, como plenipotenciario e imagen de Dios [57], supone no solo la más gráfica rehabilitación de su figura —reflejada en la veneración cultual que pronto se le tributó—, sino al mismo tiempo la vindicación de sus propios seguidores: las experiencias religiosas «probaban» que, lejos de ser unos ilusos, eran los elegidos. Dicho de otro modo, el contenido de las visiones está indisoluble y positivamente ligado a la activación de autoestima en los propios videntes, generando así en ellos un comprensible entusiasmo. Es mucho, pues, lo que está en juego para los sujetos en la formulación de esas visiones.

El caso de Pablo de Tarso constituye un buen ejemplo de lo examinado hasta ahora. Los cambios que experimentó en la percepción de la figura de Jesús y de su propia misión no supusieron una revelación de algo inaudito, pues con anterioridad a sus visiones había estado implicado en combatir a los nazoreos, por lo cual evidentemente conocía ya sus ideas. Aunque las razones por las que Pablo persiguió con celo a esos grupos han sido debatidas, es posible que una de ellas fuese el hecho de que tuvieran concepciones exaltadas de

Jesús[58]. Y aunque durante un tiempo Pablo se opuso encarnizadamente a ellas, la posición combatida tenía elementos que —de forma consciente o inconsciente— deben de haber resonado en sus dudas espirituales y haberle proporcionado una vía de solución. El hecho de su «conversión», así como lo que Pablo escribió más tarde sobre la Ley, testimonia la existencia de intensos conflictos subyacentes en su previa religiosidad. La idea de la fe en Jesús como mediador de la salvación y la convicción de que se le había encomendado una misión a los gentiles parece haber operado en él la resolución de sus pugnas interiores y haberle dotado de un profundo entusiasmo. La resolución es original, pero puede entenderse como una reformulación o reordenamiento de una serie de elementos que, lejos de haber caído del cielo, estaban presentes en la experiencia previa del tarsiota y en el humus cultural que compartía[59]. Además, el contexto de 1 Corintios 15 muestra que Pablo estaba defendiendo la realidad de una resurrección futura de los elegidos vinculando esa esperanza con la idea de que Jesús ya había resucitado.

La dramática utilidad de las experiencias interpretadas como apariciones no se limita solo a sus efectos gratificantes inmediatos —quien cree ver u oír a Jesús es espiritualmente reconfortado y reivindicado en la fe que había depositado en su figura, con lo cual logra superar una situación de crisis—, sino que tiene también otra dimensión de largo alcance, a saber, la de realzar singularmente la importancia social de los destinatarios de tales visiones. De hecho, en la Antigüedad, un modo usual de establecer o reforzar la autoridad en un grupo era la de declarar haber recibido un sueño o una visión[60]. Dada la postulada importancia ontológica de la figura que se aparece, los receptores de las apariciones —un número siempre limitado— ven súbitamente incrementado su estatus, tanto en el seno de la comunidad de seguidores de Jesús como ante el resto de correligionarios judíos privados de tal

benéfica presencia. Quienes experimentan visiones de aquel a quien consideran el portavoz de Dios son una minoría privilegiada, que por ello mismo se ve legitimada para considerarse la favorita de la divinidad —lo que los griegos llamaron *theophilía*— y tiende por consiguiente a ser investida de autoridad para guiar a la comunidad y reivindicarse frente a sus adversarios. En este sentido, las apariciones constituyen un mecanismo para gestionar las crisis, y cuando obtienen el crédito ajeno, el caché sociorreligioso de sus beneficiarios se dispara, reforzando las estructuras de poder existentes o produciendo desplazamientos en ellas **[61]** .

Esto es lo que parece haber sucedido en los grupos nazoreos: los textos presentan indicios del prestigio de la comunidad de Jerusalén, cuyos miembros habrían experimentado apariciones. Pero esto debió de ocurrir también a otros que, no habiendo sido discípulos de Jesús, no habían percibido la disonancia cognitiva en relación con su muerte. Por una parte, el carácter secuencial y difusivo de las experiencias —las primeras de las cuales habrían propiciado la emergencia de otras— parece reflejarse en las noticias de Pablo sobre sus visiones y revelaciones. Por otra, mientras que los primeros seguidores necesitaron legitimarse frente a sus correligionarios judíos, Pablo hubo de justificarse frente a los nazoreos que —alegando sin duda su carácter advenedizo, el hecho de haber hostigado con anterioridad al grupo, y probablemente también su introducción de ideas novedosas— disputaban su autoridad: de ahí sus esfuerzos en reivindicarse como destinatario de visiones y raptos celestiales **[62]** . No en vano, dado que la proximidad al ámbito de lo trascendente confiere —como bien saben las elites religiosas— un enorme capital simbólico cuya administración posee toda suerte de ventajas **[63]** .

La naturaleza inteligible de las experiencias religiosas, en cuanto a su génesis y las funciones que cumplen, induce a eliminar de un enfoque racional de estos fenómenos las

categorías de lo «insólito», lo «asombroso» y lo «sorprendente», típicas del discurso *emic* y repetidas en él *ad nauseam*. Una vez elucidada de forma suficientemente satisfactoria su existencia, resulta sencillo entender en qué medida pudieron operar como un factor de la exaltación de Jesús entre las comunidades primitivas. Quienes, influidos por las especulaciones judías sobre agentes divinos y por la noción del carácter especial de Jesús —reivindicada por él mismo en vida y asumida ya entonces por sus partidarios—, interpretaron las experiencias que tuvieron tras su muerte como visiones de un Jesús glorificado, las tomaron como alentadora prueba de su resurrección y su exaltación al cielo. Estas creencias se tradujeron en la veneración del personaje, la cual, al producirse en un contexto cultual, cristalizó mediante la repetición colectiva: por una parte, es sobre todo en el ritual donde se conmemoraba la supuesta eficacia salvífica de la muerte (y resurrección) de Jesús; por otra, la intensidad emocional de las reuniones de grupos caracterizados por esperanzas apocalípticas acostumbra a producir frecuentes arrebatos de devoto entusiasmo **[64]** . La constante retroalimentación entre las declaraciones sobre el elevado estatus de Jesús, las experiencias de algunos seguidores y el culto del personaje en el ámbito ritual contribuye a explicar la rapidez con la que las comunidades lo exaltaron, lo cual culminaría en no pocas de ellas en una cabal deificación **[65]** .

XII. Condiciones de inteligibilidad (II): datos culturales

La reinterpretación del destino de Jesús con el objeto de dotarlo de sentido y permitir así la continuación del movimiento de sus seguidores comportó todo un conjunto de ideas, visible tanto en las cartas de Pablo como en los evangelios: su muerte habría sido el fruto de una decisión voluntaria, habría tenido un carácter vicario y, por ende, efectos salvíficos para la humanidad; además, habría culminado en una resurrección, lo que implica una vindicación de Jesús por parte de Dios de tal magnitud que —llegó a pretenderse— equivalía a su inclusión en el ámbito divino. A pesar de que este conjunto de ideas se ha presentado a menudo como idiosincrásico e inaudito, sus elementos se hallaban en la enciclopedia cultural y religiosa del mundo mediterráneo.

Tal como se ha argumentado en el capítulo previo, aun si las experiencias religiosas de los nazoreos pudieron generar determinadas convicciones relativas a Jesús, son, antes que un *explanans*, ellas mismas un *explanandum* que es preciso elucidar. Ahora bien, precisamente el acervo formativo previo de los sujetos desempeñó un papel decisivo en la conformación e interpretación de sus experiencias. Esto nos retrotrae a las circunstancias culturales existentes en el mundo de la época, e induce a identificar aquellas que parecen haber sido relevantes en la génesis y el desarrollo de las ideas cristianas sobre Jesús **[1]** .

IDEAS DE MUERTE VICARIA EN EL JUDAÍSMO

La noción de que la muerte de Jesús poseyó un sentido salvífico parece haber surgido muy pronto entre sus seguidores, asociada a la idea de que fue el resultado de una decisión voluntaria **[2]** . Ya en Pablo se encuentra la idea de que Dios «entregó» (*parédōken*) a su hijo «por todos nosotros» (*hypèr hēmōn pántōn*), o que «el Señor Jesús Cristo», «de acuerdo con la voluntad de Dios y Padre nuestro se entregó (*toû dóntos heautón*) por nuestros pecados (*hypèr tōn hamartiōn hēmōn*)». A estas expresiones, que se repiten a menudo con variantes en la literatura paulina **[3]** , podrían subyacer fórmulas tradicionales anteriores al autor.

La idea del poder expiatorio y redentor del sacrificio de un hijo, que entraña su sufrimiento y muerte vicarios, es una noción arcaica que tiene una larga tradición en la historia religiosa de Israel. Un ejemplo paradigmático es el conocido episodio de Génesis 22 en el que se narra cómo Dios pone a prueba a Abrahán, ordenándole sacrificar a su hijo Isaac. Después de que todo es dispuesto por el patriarca para el sacrificio sin la menor vacilación, Isaac es salvado *in extremis* por una intervención angélica, tras lo cual se sacrifica un carnero. En la tradición judía el episodio se conoce metonímicamente como la *Aqēdāh* («ligadura»), dado que el relato bíblico menciona que, al disponerse a sacrificar a Isaac, Abrahán hubo de atarlo **[4]** .

El episodio del Génesis se caracteriza por una austeridad narrativa que se limita a enumerar los hechos externos, omitiendo enteramente los pensamientos y sentimientos de los personajes, de tal modo que crea incertidumbre sobre su estado emocional y suscita no pocas preguntas **[5]** . Este hecho, así como el carácter impactante del relato, explica la fascinación que la *Aqēdāh* ha ejercido. Ya en la Biblia hebrea se hallan alusiones a ella; según el libro de la Sabiduría, fue esta hipóstasis de Dios la que fortaleció a Abrahán en su disposición a sacrificar a Isaac: «Ella conoció al justo, lo conservó intachable ante Dios y lo sostuvo firme a pesar del

amor entrañable a su hijo». Su influencia es asimismo testimoniada en la literatura apócrifa: el libro de los *Jubileos* reescribe el episodio de Génesis 22, haciendo de la *Aqēdāh* una etiología de la Pascua **[6]** .

La importancia de la *Aqēdāh* en la enciclopedia cultural del judaísmo explica que el relato se convirtiese en objeto de una intensa actividad exegética que dio lugar a intrigantes transformaciones. Una de las más fundamentales consistió en que, mientras en el Génesis Isaac es una víctima pasiva e inconsciente de su destino —como lo muestra su pregunta ingenua «¿Dónde está el cordero para el holocausto?» (Gn 22,7)—, algunas tradiciones lo convirtieron en el mártir prototípico, que toma la iniciativa en los preparativos del sacrificio y se muestra dispuesto a ofrendar su vida **[7]** . Aunque algunas fuentes son tardías o de datación imprecisa (como ocurre con el Targum Pseudo-Jonatán, el Targum Neophyti y Génesis Rabbah), la noción del consentimiento libre de Isaac en su propia muerte sacrificial figura en escritos del siglo I e. c. como algo ya bien conocido. Así, por ejemplo, en el *Liber Antiquitatum Biblicarum*, conservado solo en versión latina, se afirma lo siguiente de Isaac:

> Y no le llevó la contraria, sino que alegremente le dio su consentimiento, y el que iba a ser ofrecido estaba preparado (*et non contradixit ei, sed epulans consensit illi, et erat qui offerebatur paratus*), y el que lo ofrecía estaba contento **[8]** .

Esta voluntariedad se acentúa mediante una precisión al relato bíblico. Mientras que en este la edad de Isaac queda indeterminada pero parece ser un joven, tanto Josefo como la literatura rabínica lo presentan como un adulto, y dotado de toda virtud **[9]** . También *4 Macabeos* presenta a Isaac como precedente de los mártires, en su disposición a morir:

> Recordad vuestro linaje: cómo Isaac accedió a ser sacrificado (*sphagiasthēnai [...] hypémeinen*) por la mano de su padre a causa de la piedad (*4 Mac* 13,12).

La literatura rabínica asumiría luego esta lectura. Mientras que en el texto bíblico Isaac habla solamente una vez (Gn 22,7), obras como el Targum Pseudo-Jonatán, el Targum Neophyti, Génesis Rabbah y los Capítulos de Rabbí Eliezer le atribuyen otra intervención en la que Isaac pide a su padre que le ate bien, incluso en ocasiones afirmando que él mismo «se ató sobre el altar» **[10]**. La petición de Isaac de ser bien atado se expresa en todas esas obras con el mismo verbo hebreo, *kpt* («atar»). Además, un texto fragmentario de Qumrán datado en el siglo I
a. e. c.
(*4Q225*) contiene una versión de Génesis 22 en el que se atribuye asimismo a Isaac una segunda intervención («Dijo Isaac a su padre [...]»); aunque a continuación sigue una laguna, el hecho de que la primera letra sea con seguridad una kaf —el equivalente hebreo de la *k*— hace probable la lectura «ata» o «átame», tal como propusieron los editores y han hallado plausible varios especialistas **[11]**. Si esta reconstrucción es correcta, sería una prueba de que la interpretación del episodio como un sacrificio voluntario surgió ya antes de la era común.

Todo esto muestra la altísima probabilidad de que, en la labor cognitiva que los primeros seguidores de Jesús, ellos mismos judíos, hubieron de efectuar para dotar de sentido a la muerte de su maestro, se apropiasen facetas de las tradiciones sobre la *Aqēdāh*. De hecho, el uso que autores cristianos hacen de este episodio a partir del siglo II pone de relieve los paralelos entre la historia legendaria de Isaac —en especial, tal como fue interpretada en los siglos I
a. e. c.
y I e. c.— y la construcción mítica de la muerte de Jesús **[12]**.

Ambas son historias de la disposición de un padre (Abrahán, Dios) a ofrecer en sacrificio sangriento a su hijo amado (Isaac, Jesús), el cual se muestra totalmente dispuesto a cumplir la voluntad paterna, teniendo así su decisión consecuencias en un drama de redención. Los paralelos son perceptibles incluso en aspectos de detalle: al igual que Isaac acarrea la leña para su sacrificio, Jesús transporta su propia cruz; Isaac es sacrificado en un sitio alto, como Jesús lo es en la colina del Gólgota **[13]** ; al igual que por la disposición de Abrahán a sacrificar a su hijo serán bendecidas «todas las naciones de la tierra», también la muerte de Jesús tendría un efecto salvífico universal **[14]** . Así pues, a diferencia de quienes sostienen que las tradiciones sobre el carácter voluntario y expiatorio de la muerte de Isaac son tardías y tomaron en préstamo ideas cristianas acerca de la muerte expiatoria de Jesús, todo indica que esas tradiciones sobre la *Aqēdāh* proporcionaron al nuevo movimiento uno de los modelos para otorgar sentido al trágico destino del galileo **[15]** .

La utilización de la *Aqēdāh* es perceptible ya en la interpretación sacrificial que hace Pablo de la muerte de Jesús en Romanos 8. El texto afirma que Dios «no ahorró a su propio hijo (*toû idíou toû huioû ouk epheísato*)», mientras que la versión de la Septuaginta del pasaje del Génesis en el que el ángel habla a Abrahán reza así: «no has ahorrado a tu hijo, el muy querido (*ouk epheísō toû huioû sou toû agapētoû* **[16]**)». Lo que Pablo presenta de modo formulario lo ofrecen los evangelios en forma narrativa. La historia que cuentan estas obras es también la de un hijo obediente y fiel al deseo de su padre, que afronta voluntariamente su muerte sacrificial con propósitos redentores. Esta obediencia no es una resignación pasiva a un destino inevitable, sino una asunción plena, en la medida en que se presenta a Jesús, como el Isaac de algunas tradiciones, orquestando activamente los acontecimientos para propiciar su propia muerte y afrontándola con coraje **[17]** .

La concepción de un sacrificio vicario se encuentra en otras tradiciones del judaísmo. La más evidente es el rito del Yom Kippur, descrito en el Levítico, en el que se presupone el poder expiatorio de la sangre del macho cabrío que lleva los pecados del pueblo y muere en su lugar. Pero la idea, referida a un ser humano, se reencuentra en el Deuteroisaías, en particular en el llamado «Canto del Siervo», donde se describe a un hombre herido que sufre por otros y con ello los salva:

> Este lleva nuestros pecados y sufre por nosotros (*perì hēmōn*) [...] él en persona fue herido por nuestras iniquidades y está debilitado por nuestros pecados [...] con sus contusiones hemos sido curados [...] él en persona cargó con los pecados de muchos y fue entregado por sus pecados **[18]** .

Una vez más, la terminología da que pensar, al compararla con el epistolario paulino. La versión griega (LXX) de Isaías usa tres veces el verbo *paradídōmi* —«entregar»—, en los versículos 6 y 12 del capítulo 53. Este es el verbo usado en el Nuevo Testamento como término técnico para designar la «entrega» de Jesús a las autoridades que lo ejecutan. Además, Romanos 4,25 («fue entregado por nuestras faltas [*paredóthē dià tà paraptōmata hēmōn*]») parece una variación de Isaías 53,12 («fue entregado por sus pecados [*dià tàs hamartías autōn paredóthē*]»), donde se usan también la forma pasiva del verbo y la misma preposición. Estos y otros paralelos lingüísticos **[19]** se ven acompañados por claras analogías conceptuales: tanto en el caso del «siervo de Yahvé» como en los relatos sobre Jesús el sufrimiento es concebido como vicario, es decir, experimentado en función del pecado ajeno. La dolorosa experiencia del protagonista posee un carácter voluntario y sustitutorio, pues reemplaza el castigo destinado a otros, y de ese modo tiene un efecto salvífico. En la medida en que porta y asume sobre sí las culpas ajenas, el siervo

resulta benéfico para aquellos que en apariencia no lo merecen. Así, ideas decisivas en la interpretación cristiana de la muerte de Jesús parecen proceder del libro del profeta Isaías en su versión griega.

La noción de la muerte vicaria aparece asimismo en *4 Macabeos* (siglos I-II e. c.), que versa sobre la muerte de Eleazar y los hermanos macabeos durante la persecución de Antíoco IV Epífanes, en el siglo II a. e. c. [20]. El destino de estos individuos, considerados justos y ejemplares por su fidelidad a la Torá, se representa con un conjunto de características que definen lo que se ha llamado «la muerte noble»: obediencia voluntaria, superación de la vulnerabilidad física, contexto militar (*lato sensu*), carácter vicario y uso de metáforas sacrificiales. Mediante estos elementos, la tortura y muerte de aquellos son interpretadas como un sacrificio expiatorio previsto por Dios y gracias al cual Israel fue salvado. Eleazar pronuncia la primera de las dos claras expresiones de muerte vicaria, que efectúa la reconciliación entre el pueblo y Dios:

> Tú sabes, Dios, que, a pesar de que puedo salvarme, muero por la Ley en estos tormentos [...] Ten misericordia de tu pueblo y acepta nuestra muerte como satisfacción por ellos. Haz que mi sangre los purifique y recibe mi alma en expiación por ellos (*kaì antípsychon autōn labè tēn emēn psychēn*) (*4 Mac* 6,27.29).

El pasaje vehicula varios aspectos clave. Eleazar elige morir voluntariamente por obediencia a la Torá, y pide que la pasión y muerte de los mártires se juzgue suficiente castigo para la totalidad de la nación, que obtendría así misericordia. Al mencionar su sangre como el medio de purificación del

pueblo, se realza el carácter sacrificial de su muerte [21] . En suma, Eleazar ofrece su vida como un *antípsychon* («expiación», más literalmente «vida-en-sustitución»), lo que evoca la versión griega del Levítico [22] . Y, tras afirmar que el tirano y su consejo «se maravillaron de su virtud y perseverancia (*hypomoné*)», se prosigue:

> Se convirtieron, por así decir, en vida-en-sustitución (*antípsychon*) por los pecados de nuestro pueblo. Por la sangre de aquellos justos y por la ofrenda propiciatoria de su muerte, la divina providencia salvó al antes maltratado Israel (*dià toû háimatos tōn eusebōn ekeínōn kaì toû hilastēríou thanátou autōn hē theía prónoia tòn Israēl prokakōthénta diésōsen*) (*4 Mac* 17,21-22).

Dos ideas fundamentales se expresan aquí. Por una parte, el carácter vicario de la muerte se aplica ahora no solo a Eleazar, sino a todos los mártires. Por otra, se establece una conexión directa entre esa muerte sacrificial como «ofrenda propiciatoria» [23] y su carácter salvífico. No se trata únicamente de que mueran por amor a la Ley o a Dios, sino de que su muerte salve de algún modo al pueblo de Israel. Ya en 1,11 se había aseverado que los mártires «se convirtieron en causa de la caída de la tiranía sobre su nación, venciendo al tirano con su perseverancia, de modo que por ellos la patria fue purificada (*katharisthēnai tēn patrída di' autōn*)». Y en 18,4-5 se dice que, al no poder obligar a los israelitas a abjurar de su fe, Antíoco abandona Jerusalén, lo que significa que para el autor, al margen de la acción bélica de Judas Macabeo, los mártires son responsables de la victoria —al mismo tiempo material y espiritual— sobre el enemigo [24] . Así, la divina providencia «salvó» a Israel por medio de la ofrenda

propiciatoria de los mártires.

Si bien el término *hilastērion* remite al ámbito cultual, la voluntaria heroicidad de los seres humanos los distingue con toda claridad de las víctimas sacrificiales animales. De hecho, en la misma sección de la obra se afirma también que los mártires obtienen «la incorruptibilidad en una vida perdurable» y que «por ello están ahora situados junto al trono divino y viven la bienaventurada eternidad». La muerte de los mártires es por tanto entendida no como su fin, sino como un movimiento de la tierra al reino divino, del que ahora forman parte **[25]** .

LA MUERTE VICARIA EN LA CULTURA GRECORROMANA

La idea de la muerte voluntaria de un sujeto a favor de otros no se limita en el mundo mediterráneo al judaísmo, pues se halla presente asimismo en tradiciones grecorromanas. La literatura clásica griega y helenística contiene frases hechas relativas a *morir por* la ciudad, la familia, los amigos o las convicciones de uno, y también transmite la noción de expiación con expresiones similares. Ya en Homero se encuentra el panegírico de quienes están dispuestos a morir por sus hijos o por la patria. En el canto a los ideales de Atenas, Tucídides elogia asimismo a quienes han luchado y muerto noblemente, dando su vida (*tà sōmata didóntes*) por la ciudad y sus habitantes **[26]** . Tanto es así, que para la noción de la muerte vicaria se acuñó en griego un vocablo propio, *hyperapothnēskein*, que significa «morir por» **[27]** . En Tebas, la disposición a dar la vida por el amigo se había convertido en un uso militar, pues el «destacamento sagrado» (*hierós lóchos*) se componía de compañeros listos para morir el uno por el otro **[28]** . En el *Menéxeno* de Platón, Aspasia ensalza a los hombres valientes «que en vida alegraban a los suyos con su virtud y que han aceptado la muerte a cambio de la salvación de los vivos»; y en el *Banquete*, el filósofo remite al ejemplo de

Alcestis, que por amor se ofreció a morir en lugar de su marido cuando a este le llegó su hora **[29]** .

La referencia platónica a Alcestis —cuya fuente parece haber sido la tragedia homónima— indica ya la importancia de la idea de la muerte vicaria en la tragedia griega, en especial en las obras de Eurípides, donde la muerte voluntaria de un ser humano puede producir la salvación de una nación entera **[30]** . Dada la enorme influencia del autor trágico tanto en el mundo griego como en la literatura judía de lengua griega, no es de extrañar que la idea de la muerte vicaria llegase a formar parte de la enciclopedia cultural del mundo helenístico **[31]** . El motivo se divulgó mediante la filosofía popular, dichos proverbiales y pinturas en villas.

Los ejemplos mencionados hasta ahora pertenecen al ámbito del mito, o a lo sumo de la «historia ficticia», lo que muestra que apenas es posible encontrar en el periodo clásico de la historia griega ejemplos de víctimas sustitutorias del tipo descrito que puedan considerarse históricos con suficiente seguridad. Sin embargo, hay atestiguado un fenómeno emparentado, a saber, el rito del *pharmakós*. En diversas ciudades jónicas y en Atenas, sea durante una epidemia, sea de forma anual como estrategia preventiva de posibles desgracias, se llevaba a un hombre por la ciudad, que era golpeado y luego expulsado de ella; según algunas noticias, finalmente se le despeñaba o se le arrojaba al mar **[32]** . En esta muerte sustitutoria y expiatoria falta, no obstante, el elemento de voluntariedad.

En el mundo romano se halla la noción de una muerte voluntaria con efectos salvíficos para la colectividad, que aparece ya en ejemplos clásicos de Horacio (*dulce et decorum est pro patria mori*) y Virgilio (*unum pro multis dabitur caput*) **[33]** . La muerte de Sócrates fue asimismo interpretada como un sacrificio voluntario a favor de la humanidad, por ejemplo en una de las cartas de Séneca: «En la cárcel Sócrates disertó y no quiso salir de ella aun teniendo quienes le garantizaban la

fuga; permaneció a fin de quitar a los hombres el temor a dos males gravísimos: la muerte y la cárcel» **[34]** .

La necesidad del sacrificio es contemplada también en la denominada *devotio*. El término designa la acción mediante la cual un general, en una situación límite, se encomendaba, a sí mismo y al ejército enemigo, a los dioses del inframundo o a otras deidades con el objeto de conjurar toda posible ira divina y obtener la victoria para su ejército, arrojándose a continuación resueltamente en medio del enemigo **[35]** . La *devotio* consiste, por tanto, en una muerte sacrificial, resultado de una decisión voluntaria y consciente en la que la vida se ofrece «en lugar de» otros, por lo que es considerada un medio de expiación o *piaculum*. La descripción clásica de una *devotio* es la relativa a P. Decius Mus, un cónsul romano del siglo IV a. e. c., que en una batalla con mal cariz se consagra a la muerte, cabalga solo contra el enemigo y se deja matar, variando así el desenlace **[36]** .

Un ejemplo significativo es el de una alocución atribuida por Dión Casio al emperador Otón, que en el 68 e. c. habría dicho a sus soldados: «Pues seguramente es mucho mejor y más justo que uno perezca por todos que el que muchos perezcan por uno solo». Otón habría evitado entonces la guerra civil despidiendo a sus tropas, para que todos aprendieran que eligieron como emperador «a uno que no os entregó en su favor, sino que se entregó a sí mismo por vosotros (*hypèr hymōn dédōke all'heautòn* **[37]**)». En el siglo I e. c., Plutarco también escribió que Otón manifestó que su dignidad como emperador le exigía dar la vida por la patria **[38]** . Al margen de su historicidad, importa retener la existencia de la noción.

La variedad y difusión de los fenómenos mencionados demuestran que la idea de la muerte vicaria no estuvo confinada en un tipo específico de ideología o cultura: era

conocida tanto en el mundo judío como en el grecorromano. La vitalidad del concepto parece explicar no solo su presencia en las cartas de Pablo y en los escritos de la secta nazorea, sino también el hecho de que, cuando estos proclamaron como centro de su mensaje la idea de un hombre muerto en expiación por otros, esta fuese entendida y encontrase eco entre los habitantes de la cuenca mediterránea. Así lo confirman las analogías reconocidas por los propios autores cristianos. Clemente de Roma se refiere a «ejemplos de los paganos», al afirmar que «muchos reyes y dirigentes [...] se entregaron a la muerte para librar a los ciudadanos mediante su propia sangre» **[39]**. También Orígenes compara el presunto autosacrificio de Jesús con los atestiguados en las culturas circundantes:

> Él aceptó voluntariamente ese género de muerte por la salvación del género humano, a la manera de quienes murieron por sus patrias para librarlas de una peste asoladora, de una mala cosecha o de una tormenta. Porque verosímil es que haya en la naturaleza de las cosas, según razones secretas y difíciles de captar por el vulgo, no sabemos qué causas por las que un solo justo, muriendo voluntariamente por el común, aleja a los malos espíritus, que son los que producen las pestes y malas cosechas, tormentas y calamidades semejantes. Díganos, pues, los que se niegan a creer que Jesús muriera en la cruz por los hombres, si tampoco aceptarán las muchas historias que circulan entre griegos y bárbaros sobre haber muerto algunos por el común a fin de librar a ciudades y pueblos de los males que les sobrevinieran **[40]**.

Por supuesto, en el mismo momento en que equipara a Jesús con otras figuras, el alejandrino intenta relativizar en lo posible tal equiparación y proclamar la superioridad de Jesús.

Sin embargo, más allá de la esperable retórica del teólogo, lo que este afirma prueba la existencia de analogías entre el mensaje cristiano y otros relatos acerca de la muerte voluntaria de un hombre noble que, con su sacrificio, salva a una colectividad amenazada. A esta luz se entiende que un filósofo neoplatónico escribiese: «Decir, de acuerdo con la doctrina eclesiástica, que Cristo se entregó para la remisión de los pecados, es algo que encuentra cierto crédito entre las multitudes a causa de las historias de los autores griegos, que cuentan que algunas personas se entregaron por la salvación de sus ciudades» **[41]** .

MATICES DEL MONOTEÍSMO JUDÍO (I): LOS AGENTES DIVINOS

Uno de los escollos a la hora de entender el proceso de encumbramiento de Jesús es una comprensión inadecuada del judaísmo en época romana. Dado que esta religión es generalmente considerada un monoteísmo estricto, y que el movimiento nazoreo comenzó siendo un grupo judío, resulta contraintuitivo que se produjera una glorificación del personaje que desembocó pronto en su divinización. La perplejidad se incrementa cuanto más se enfatiza que el monoteísmo judío es excluyente, lo que parecería derivarse de pasajes clásicos del Deuteronomio («El Señor es Dios; no hay otro junto a él») o el Shemá: «Escucha, Israel, el Señor nuestro Dios es un solo Señor». Cabe citar asimismo el episodio, relatado por Josefo, según el cual el rey judío Agripa I fue castigado por Dios al ser aclamado en Cesarea como *theós* («dios») y no rechazar el apelativo **[42]** .

La identificación del judaísmo con un monoteísmo excluyente es, sin embargo, el resultado de una concepción simplista, que no solo no tiene en cuenta la complejidad diacrónica y sincrónica de esta religión, sino que ha asumido ya sin crítica la validez de una visión *emic* y normativa de

algunas fuentes judías. En efecto, los pasajes bíblicos citados reflejan no la realidad del Israel antiguo, sino la ideología, relativamente tardía —siglos VI-V a. e. c.—, de un grupo que llevó a cabo una centralización del culto en Jerusalén que se conoce como la «reforma deuteronomista». Mientras que las fuentes inspiradas por esta ideología defendieron un monoteísmo excluyente, la documentación arqueológica y epigráfica, así como algunos rastros textuales en los propios textos bíblicos, revelan en Israel una realidad más compleja, una situación politeísta en la que a lo sumo se perciben tendencias hacia una monolatría o henoteísmo —el fenómeno que supone la existencia de una pluralidad de dioses, pero en el que se considera que solo uno de ellos debe ser adorado **[43]** .

Tanto es así, que se ha llegado a poner en duda que el término «monoteísmo» sea el más adecuado para describir la fe de Israel en la Antigüedad. En lo que respecta al judaísmo del siglo I no es aconsejable adoptar esta posición extrema, pero resulta innegable que el término necesita ser considerablemente matizado, pues en este periodo la religión judía parece haber sido asimismo una realidad más polimorfa de lo que se suele admitir. El propio Pablo de Tarso afirmaba que «hay muchos dioses (*theoì polloí*) y muchos señores», y en otro pasaje se refirió en tono despectivo a la fuerza opuesta a Dios como «el dios de este mundo» **[44]** .

En el judaísmo de época grecorromana se detectan, en efecto, tendencias hacia un monoteísmo inclusivo, en el que Yahvé es concebido como la divinidad suprema, pero rodeado por una jerarquía celeste de ángeles y otros seres. Yahvé no es en ellas imaginado como único en un sentido metafísico, sino más bien como la cima de una pirámide de seres que eran sus auxiliares en la creación y la gestión del mundo. Los escritos rabínicos, como la Misná y los Talmudes, mantuvieron ciertamente un monoteísmo exclusivo, pero estas obras son de

época poscristiana y parecen contener una reacción a tendencias que postulaban «dos poderes en el cielo» **[45]** . Una reconstrucción del judaísmo con base en estas fuentes incurre en engañosos anacronismos, pues hace remontarse a la primera mitad del siglo I e. c. lo que no solo es claramente posterior, sino que puede haber surgido parcialmente como respuesta a la propia génesis de ideas cristianas, que habían acabado elevando a Jesús a un nivel divino.

Entre los factores que contribuyen a explicar las especulaciones sobre distintas figuras presentadas como agentes principales de Dios se halla un problema suscitado también por la filosofía griega, a saber, cómo una deidad trascendente podría crear el mundo material e interactuar con él. Esto llevó a postular la existencia de seres ontológica y soteriológicamente intermediarios, una función que desempeña a veces uno de los atributos del propio Dios (como la Sabiduría o la Palabra, descritas de manera personificada) **[46]** , otras un ángel o arcángel (Miguel, Yaoel, etc.), y otras un personaje humano del pasado —profeta, figura mesiánica o ancestro, real o imaginado—. Es esta última variante la que presenta mayores analogías con la exaltación de Jesús y la que exige mayor atención. Pero todas estas figuras poseen rasgos comunes: son descritas como celestiales en su origen o como encumbradas a un rango celestial; se les atribuyen propiedades asociadas a la divinidad y una condición llamativamente excelsa; además, representan a Dios y tienen un rango secundario solo con relación a él, siendo así distinguidas de todos los otros siervos y agentes divinos.

La flexibilidad del monoteísmo judío es perceptible también en el ámbito de la praxis asociada a esos agentes divinos. A pesar de la escasez de testimonios literarios, hay rastros en la literatura rabínica y en obras del periodo helenístico y romano —incluyendo el Nuevo Testamento— de que la veneración de ángeles tuvo lugar en ciertos círculos; que se hallen advertencias polémicas contra los peligros que

algunos autores contemplan en tal veneración muestra también indirectamente la existencia de esa praxis **[47]**. El fenómeno, sin embargo, no parece haber sido concebido como un sustituto de la adoración de Dios, y de hecho a menudo los textos hacen hincapié en la supremacía de este, lo que prueba que no es legítimo hablar aquí de una modalidad debilitada de monoteísmo. La convicción monoteísta parece haber convivido en ciertos grupos con la veneración de seres angélicos sin mayores problemas, lo que indica el carácter inclusivo de tal monoteísmo.

La propia Biblia hebrea emplea terminología teológica para referirse a algunos seres humanos especiales. El mesías es llamado «hijo de Dios», porque ser ungido era un signo del favor especial de la divinidad **[48]**. En Isaías 9,5 —un texto que inspiró una de las arias más famosas de *El mesías* de Haendel— se llama al rey mesiánico cuyo nacimiento se anuncia «dios poderoso» (*el gibbor*) **[49]**. En Zacarías 12,8 se dice que la casa de David será «como Dios». En el Salmo 45,7 el rey es llamado «Elohim», mientras que en la versión griega de la Septuaginta el término se traduce *ho theós* («dios»). Por supuesto, el rey/mesías es concebido como subordinado siempre a Yahvé, pero lo que aquí importa es que estas tradiciones contribuyeron a la descripción de esa figura en términos harto exaltados.

Moisés, una figura legendaria cuya historicidad se presupone en el judaísmo, se describió también en términos muy elevados, en virtud de relatos bíblicos según los cuales fue el directo receptor de la revelación y el instrumento escogido por Dios para liberar a Israel **[50]**. En Éxodo 7,1 Dios le anuncia: «Mira, yo te hago un dios para el faraón», y en 4,16, refiriéndose a Aarón: «Él será tu boca y tú serás su dios» **[51]**. Esta adscripción de divinidad es solo relativa, tal como entendió ya Filón de Alejandría, que no albergó dudas respecto al carácter mortal de aquel y que distinguió entre «el que es verdaderamente Dios» y «los que son llamados así por

analogía» **[52]** . El propio Filón habló de Moisés como de un «dios»; la razón parece haber sido la idea de que había sido una naturaleza especial, «el espíritu más puro», pero también la creencia de que en Éxodo 7,1 Dios le asigna uno de sus poderes, gracias a lo cual Moisés desempeña una tarea divina **[53]** . Así, aunque evitando siempre sugerir que Moisés fue un ser del mismo orden que Dios, Filón pensó que había sido diferente a los restantes mortales. De hecho, afirma que, como Dios «le juzgó digno de aparecer como asociado (*koinōnós*) de sus propias posesiones, le transfirió todo el mundo (*pánta tòn kósmon*) como porción adecuada a su heredero (*klēronomos* **[54]**)».

En la *Exagogé* de Ezequiel el Trágico, una obra judía escrita en griego probablemente en el siglo II a. e. c. y transmitida de modo indirecto, la exaltación adquiere otras tonalidades. En una escena, Moisés sueña con un trono en la cumbre del Sinaí; sobre él ve a un «hombre noble» con una diadema y un cetro, que le entrega esos símbolos de poder, y se retira. Situado en el trono, Moisés contempla el mundo entero y un ejército de estrellas le rinde homenaje. Si el «hombre noble» es una visión antropomórfica de Dios, y si se asume que el trono es por tanto el divino, la escena parecería implicar una suerte de «deificación» de Moisés. Y en la *Assumptio Mosis* (principios del siglo I e. c.), se dice que Moisés fue «preparado desde el principio del mundo para ser mediador» de la alianza de Dios **[55]** .

Cuando, en *Antigüedades Judías*, Josefo narra la muerte de Moisés, escribe:

> Mientras estaba despidiéndose de Eleazar y de Josué, y conversaba aún con ellos, una nube de repente apareció sobre él y desapareció en un barranco. Pero en las sagradas escrituras escribió sobre sí mismo que murió, temiendo que ellos pudieran atreverse a decir de

él que, a causa de la sobreabundancia de la virtud (*arētē*) que lo adornaba, había regresado a la divinidad **[56]** .

Lo que Josefo afirma sobre el temor a que se pudiera magnificar de manera desproporcionada a ciertas personas consideradas virtuosas hasta el punto de imaginarlas trasportadas al ámbito divino resulta revelador sobre la difusión de tales creencias en ciertos grupos del judaísmo contemporáneo.

Este contexto de monoteísmo inclusivo, en el que era posible imaginar que una figura humana, sea por su carácter mesiánico o por su especial virtud, presentaba una relación especial con Dios hasta el punto de poder ser entronizada en el cielo —y por ende íntimamente asociada al ámbito divino— resulta relevante para la intelección del proceso de exaltación de Jesús. El fenómeno se hace de este modo más comprensible, y también se entiende mejor que —al menos durante un tiempo— quizá no produjese un cambio radical en la naturaleza monoteísta del judaísmo. La objeción de que este tipo de desarrollos debieron de tener lugar solo entre grupos marginales y no fueron ampliamente difundidos en la religión judía resulta más bien frágil, dado que en sus orígenes el grupo de Jesús fue asimismo una secta marginal.

La tradición judía no solo conoció tendencias hacia la divinización de seres humanos, sino también lo que podría llamarse la «humanización» de Dios. En diversos pasajes de la Biblia hebrea, Yahvé —o su manifestación visible, la figura denominada «el Ángel de Yahvé»— se aparece con el cuerpo de un hombre. Además, la presentación y la acción humanas de Dios son descritas de forma realista y no contienen nada milagroso o extraordinario, hasta tal punto de que en ocasiones come los alimentos que se le preparan **[57]** . En los capítulos 18 y 32 del Génesis, Dios es identificado por el narrador como un hombre, y considerado como un ser humano ordinario por Abrahán y Jacob; solo durante el curso

de la interacción estos patriarcas acaban reconociendo la identidad de quien les visita [58] .

MATICES DEL MONOTEÍSMO JUDÍO (II): «UNO COMO UN HIJO DE HOMBRE»

El libro de Daniel (siglo II a. e. c.) contiene una de las visiones más influyentes de toda la literatura apocalíptica. Daniel 7,9-14 describe una escena en la que el vidente contempla una figura llamada «el Anciano de Días», sentada en un trono e identificable con Dios. Junto a ella aparece «uno como un hijo de hombre» (*kebar'enāš*), una segunda figura que se aproxima en las nubes del cielo. Este ser, al mismo tiempo celestial y de aspecto humano, es presentado ante el Anciano de Días y recibe el reino y el dominio universal [59] . Lo que a primera vista resulta llamativo de esta descripción en un contexto judío es que parece otorgar un cierto carácter divino a esa otra figura de aspecto humano, pues en el resto de la Biblia hebrea la figura que cabalga sobre las nubes es siempre Yahvé. Resulta por ello comprensible que esa segunda figura haya dado pábulo a diversas interpretaciones.

Entre estos desarrollos se encuentran las Parábolas de Henoc, una de las secciones que integran *1 Henoc* (caps. 37-71), que a su vez forma parte de la literatura adscrita a este patriarca antediluviano, que según Génesis 5,27 había sido arrebatado al cielo por Dios. La datación de las Parábolas se discute, pero la mayor parte de especialistas las sitúan entre la segunda mitad del siglo I a. e. c.

y mediados del I e. c. [60] La influencia de Daniel es perceptible ya en la Primera Parábola
(38-44),
en la que el vidente, arrebatado de la tierra, tiene una visión en el cielo:

> Vieron mis ojos al Elegido por la justicia y la fe, en cuya vida habrá justicia, y los justos y elegidos serán innumerables ante él por toda la eternidad. Vi su morada bajo las alas del Señor de los espíritus, y todos los justos y elegidos resplandecían ante él como luz de fuego, y sus bocas estaban llenas de bendición, y sus labios alababan el Nombre del Señor de los espíritus [61] .

La morada del Elegido se halla bajo las alas del «Señor de los espíritus» (Dios), lo que indica la existencia de dos figuras distintas. Ahora bien, mientras que el «uno como un hijo de hombre» de Daniel podría ser considerado el símbolo de la colectividad de los santos de Israel, aquí aparece claramente como una figura individual —al igual que en *4 Esdras* 13—. En la Segunda Parábola
(45-57),
se realizan una serie de afirmaciones sobre ese Elegido que lo identifican como «el Hijo del hombre», al tiempo que lo asocian estrechamente a la divinidad:

> Allí vi al que posee el Principio de días, cuya cabeza es blanca como la lana, y con él vi a otro cuyo rostro es como de apariencia humana, mas lleno de gracia, como uno de los santos ángeles. Pregunté a uno de los santos ángeles, que iba conmigo y me mostraba todos los secretos, acerca de aquel Hijo de hombre, quién era, de dónde venía y por qué iba con el Principio de días. Me respondió: «Este es el Hijo del hombre, de quien era la

justicia y la justicia moraba con él. Él revelará todos los tesoros de lo oculto, pues el Señor de los espíritus lo ha elegido, y es aquel cuya suerte es superior a todos eternamente por su rectitud ante el Señor de los espíritus» **[62]** .

Como en el libro de Daniel, el vidente contempla dos figuras, una cuya cabeza «es blanca como la lana» y que evoca por tanto al «Anciano de Días» o Dios, y otra de apariencia humana. Las últimas líneas efectúan una identificación implícita del Elegido y el Hijo del hombre. Ahora bien, de él se afirma asimismo que, en el momento del fin, «se sentará sobre el trono de gloria» para juzgar a la humanidad **[63]** , concediéndosele así un ulterior atributo asociado a Dios en la Biblia hebrea. Además, se afirma que fue «elegido y escogido junto a él antes de crearse el mundo y por la eternidad» (48,6), con lo cual se postula su preexistencia. Y se añade que «antes de que se creara el sol y las constelaciones, antes de que se hicieran los astros del cielo, su nombre fue evocado ante el Señor de los espíritus» (48,3). Esto sugiere que «el Nombre del Señor de los Espíritus» es un título que corresponde al Elegido, y que por tanto las expresiones «el Señor de los Espíritus» y «el Nombre del Señor de los Espíritus» designan dos manifestaciones separadas de Dios **[64]** . Por si esto fuera poco, se le adscribe también un carácter redentor:

Él servirá de báculo a los justos para que en él se apoyen y no caigan. Él es la luz de los pueblos, y él será esperanza de los que sufren **[65]** .

Este carácter redentor induce a inferir que la figura debe ser identificada con el ungido/mesías mencionado en las Parábolas. En 48,10 se afirma que los malvados serán condenados «pues negaron al Señor de los espíritus y a su

mesías». Más aún, el texto podría contener la combinación, en una sola figura, de un hombre concreto y un ser de atributos divinos. Aunque a lo largo del Libro de las Parábolas Henoc es presentado como diferente al Hijo del hombre, en los capítulos 70 y 71 —una suerte de epílogo al Libro— es exaltado, y recibe la revelación de que él mismo es el Hijo del hombre. Un ángel le dice durante su ascenso al cielo:

> Tú eres el Hijo del hombre que naciste para la justicia; ella ha morado en ti, y la justicia del Principio de días no te dejará (*1 Hen* 71,14).

El carácter inusual de esta declaración —cuyo lenguaje evoca la primera aparición del Hijo del hombre en
46,1-3
— obliga a plantearse el alcance de su significado. El pasaje parece identificar a Henoc con el Hijo del hombre, y así ha sido interpretado por la mayor parte de estudiosos; no obstante, no cabe descartar que la afirmación signifique que Henoc es un ser humano a semejanza del Hijo de hombre celeste, pero no rigurosamente idéntico a él **[66]**. Sea como fuere, el Libro de las Parábolas contiene considerables desarrollos en la figura del Hijo del hombre con respecto al libro de Daniel, pues se le adscriben muchos rasgos —preexistencia, entronización, función redentora, rol de juez escatológico— que en la tradición bíblica se habían dado a Yahvé y parecerían privativos de él. Esto implica que la figura es asimilada a Dios y concebida en cierto modo como de carácter divino. De hecho, un ulterior rasgo definitorio de la divinidad comparece en las Parábolas, a saber, que la segunda figura es merecedora de veneración en un contexto cultual colectivo. En un pasaje ya mencionado, de los justos se afirma que «sus bocas estaban llenas de bendición, y sus labios alababan el Nombre del Señor de los Espíritus»; en otro lugar se afirma que el Hijo del hombre será objeto de devoción:

> Se prosternarán ante él todos los que moran sobre la tierra y bendecirán, alabarán y cantarán el Nombre del Señor de los espíritus [67] .

A pesar de su osadía especulativa, estos desarrollos respetan escrupulosamente el monoteísmo, pues la figura celestial del Hijo del hombre preexistente permanece subordinada: no se supone que su acción sea independiente de Dios y aun menos opuesta a él, pues opera siempre en virtud de un poder otorgado por él [68] . Aun si se considera la veneración del «Nombre del Señor de los Espíritus» algo diferente de la tributada a Dios (el «Señor de los Espíritus»), aquella no detrae en absoluto, en la perspectiva del autor, la adoración debida a Dios.

Así pues, incluso si se quisiera sostener que esta concepción postula —para utilizar una expresión rabínica— «dos poderes en el cielo», ello no supone la equivalencia de tales poderes ni la existencia de dos dioses separados. Ello hace comprensible que se haya propuesto considerar *1 Henoc* como expresión de una teología «binitaria», entendiendo por «binitarismo» el postulado de la presencia, junto a Dios, de una segunda figura celeste que es concebida como una manifestación divina. «Binitarismo» no designa, por tanto, un dualismo en el sentido de diteísmo, sino una variante que posee sentido en un contexto monoteísta. El «monoteísmo binitario» designa una visión teológica en la que el carácter divino de una segunda figura no amenaza la preeminencia de Dios: el poder y estatus de que aquella goza están determinados por Dios y se despliegan para su mayor gloria. *Mutatis mutandis*, cabe decir aquí lo que Filón al hablar de Moisés: que recibió la autoridad «con la sanción y el asentimiento de Dios» [69] .

No es menos cierto, sin embargo, que la noción de «uno como un hijo de hombre» en Daniel y del «Hijo del hombre» en Henoc abrió, en un contexto judío, la posibilidad de

adscribir un carácter divino o semidivino a un ser humano[70]. Si bien podría objetarse que el Libro de las Parábolas es obra de un grupo minoritario y por tanto no representativo del judaísmo, lo relevante es que demuestra que tales desarrollos existieron en esta religión. La obra no fue la especulación de un individuo solitario, sino que corresponde a la visión de un grupo, de cuyo mundo simbólico el Hijo del hombre fue parte integral, y que esperaba verse vindicado mediante la fantasía de ese ser de elevadísimo estatus, entendido como una contraparte celestial de los justos dotada del poder y la gloria de la que ellos carecían[71]. Por lo demás, un núcleo elemental del binitarismo puede rastrearse ya en el libro de Daniel, ampliamente aceptado como escritura en los últimos siglos del judaísmo del Segundo Templo[72].

Esto permite entender en qué medida tales desarrollos constituyen un antecedente —o un paralelo— del proceso de encumbramiento y divinización de Jesús[73]. Resulta comprensible que, en su necesidad de repensar la identidad de este, alguno de sus seguidores, convencido de su importancia, tuviese visiones en las que era contemplado como la figura en forma humana mencionada en Daniel y en la literatura henóquica —algo aún más probable si el visionario apocalíptico que fue Jesús se hubiera referido ya a la figura de Daniel—. Ya fueran visiones o meditaciones exegéticas lo que llevó a la identificación de Jesús con ese Hijo de hombre, ello no parece haber producido una mutación en la naturaleza monoteísta del judaísmo, sino solo un cambio en la comprensión de la identidad de Jesús[74].

EL MUNDO GRIEGO: ENTRE HÉROES Y DIOSES

En el mundo griego existió una corriente que hizo hincapié en la necesidad del establecimiento de límites entre lo humano y lo divino. La expresión *gnothi seautón* («conócete a

ti mismo»), inscrita en el templo de Apolo en Delfos, sirvió como recordatorio de ello. Tanto la poesía épica como el drama juzgaron la *hýbris* o desmesura como el error fatal que comete quien transgrede sus limitaciones. Plutarco se refiere con desaprobación a quienes identifican «en contra de lo verosímil, las naturalezas mortales con lo divino» **[75]** . Ahora bien, precisamente tales advertencias indican la propensión a traspasar las barreras asignadas, como en la declaración atribuida a Empédocles: «Camino como un dios inmortal» **[76]** . Además, una frase adscrita a Tales, que puede considerarse la definición más sucinta del politeísmo griego, expresa la creencia en la ubicuidad de lo divino: «Todo está lleno de dioses» **[77]** . Estas circunstancias, junto al marcado antropomorfismo que caracteriza a los dioses griegos, parecería indicar que en este contexto cultural el ámbito de lo divino no era concebido, para decirlo con la expresión acuñada por Rudolf Otto, como el de lo «completamente otro», sino como una gradación en la que la alteridad sería solo relativa; divinidad y humanidad no serían los extremos o polos fijos con un abismo en medio a modo de infranqueable línea de demarcación, sino realidades con límites más fluidos **[78]** .

Que en Grecia los límites entre dioses y seres humanos eran algo porosos lo muestra el culto de los héroes, hombres del pasado imaginarios o reales —piénsese en el poeta Arquíloco— de los que se creía habían sido hijos de un padre divino y una madre mortal, y realizado acciones excepcionales. Si bien se presupone su muerte —el emplazamiento del culto solía ser su tumba—, se pensaba que seguían teniendo cierto poder tras ella. Por ejemplo, la veneración de Teseo en Atenas se basaba, entre otras razones, en que algunos de quienes lucharon en Maratón dijeron haberlo visto, revestido de su armadura, dirigiendo el ataque contra los persas **[79]** . El carácter fluctuante de esos límites se ve corroborado en el Nuevo Testamento, en la historia relativa

al recibimiento a Pablo y Bernabé en Listra, donde son saludados como dioses que «han bajado hasta nosotros en forma de hombres» **[80]** .

Emparentada con la discutida noción de «hombre divino» (*theîos anēr*), la categoría de *theîa phýsis* designa una característica de aquellos seres humanos considerados de naturaleza divina por participación, dadas sus excepcionales hazañas físicas o espirituales que los eleva sobre el común de los mortales. Así, por ejemplo, en la *Vida de Alejandro* de Plutarco se consuela a Darío aseverando que ha sido vencido por un hombre «mayor que la naturaleza humana» **[81]** . Según Filóstrato, personajes a los que se atribuyen facultades prodigiosas «se hacen divinos y aportan salvación a los hombres». Cuando Apolonio de Tiana se libra milagrosamente de sus grilletes, Filóstrato hace decir a Damis que solo en ese momento captó la naturaleza de su maestro, «que era divina y superior a la de un ser humano» **[82]** . En una colección de cartas transmitida bajo el nombre de Hipócrates se habla de su «naturaleza divina», y su genealogía se hace remontar hasta Asclepio y Heracles; en el mismo texto, es llamado «salvador» (*sōtēr*) dada su capacidad para eliminar las enfermedades, lo cual justifica que se le rindan honores divinos. Así pues, la excelencia que desemboca en la adscripción de una naturaleza divina a un ser humano no se limita a acciones proféticas o milagrosas, sino que podía consistir en un arte o habilidad excepcional. De hecho, en el mundo grecorromano la distinción entre dos tipos de deidades estaba muy extendida:

> Respecto a los dioses, los antiguos han transmitido a las generaciones posteriores dos concepciones diferentes. Algunos, dicen, son eternos e inmortales […] cada uno de estos dioses, en efecto, tiene su origen en la eternidad y una existencia para la eternidad. Pero los otros dioses, afirman, son seres terrenales que, gracias a sus beneficios a la humanidad, han alcanzado honores y

fama inmortales, tales como Heracles, Dioniso, Aristeo y otros parecidos a estos [83] .

La misma distinción consta en Cicerón —que distingue entre los dioses que han vivido siempre en el cielo y los instalados allí por mérito— y Plutarco, que al elogiar a Apolo lo sitúa entre las deidades eternas, distinguiéndolo así de esas otras que «tras ser engendradas, llegaron a ser inmortales por una transmutación, como Heracles y Dioniso, que por su virtud se despojaron de su naturaleza mortal y paciente» [84] . En su crítica a las pretensiones de Calígula, Filón presupone asimismo esta distinción, manifestando así su difusión en el mundo antiguo [85] .

Que las características que definen la divinidad de los dioses griegos, además de la inmortalidad, sean el antropomorfismo y el poder, permite entender mejor la divinización de seres humanos. Como en la mayor parte de religiones surgidas en la cuenca del Mediterráneo, en Grecia se imagina a los dioses como seres poderosos por definición [86] : el estatus divino se obtenía allí donde tenía lugar una manifestación de poder (*dýnamis*) sobrenatural, que podía desplegarse de muchas maneras en la interacción con los mortales —epifanías, sueños, visiones, prodigios—, e inducir así la admiración y una suerte de respeto numinoso [87] . Ahora bien, si grandes hazañas se consideraban merecedoras de honores divinos, *a fortiori* lo hacían cuando redundaban en beneficio de la comunidad, pues entonces eran susceptibles de suscitar no solo admiración, sino también gratitud. Es, por tanto, la reacción al poder benéfico lo que —más allá del uso meramente metafórico y de lo que Tácito llamó la *graeca adulatio* [88] — explica a menudo la divinización de seres humanos: una beneficencia constante y atípica produciría renovados honores, y en el límite podría tener efectos teogénicos, en el sentido de producir la creencia en una naturaleza divina. De

hecho, es la atribución de una actividad benefactora (*euergesía*) extraordinaria lo que hace merecedores de honor a Asclepio o Heracles. Así se entiende que Aristóteles afirme que «como se dice, los hombres llegan a ser dioses por una sobreabundancia de virtud» **[89]** . Y también Cicerón:

> Fue a causa de la gran magnitud de sus servicios por lo que llegaron a establecerse estos dioses […] Las costumbres propias de la vida en comunidad consintieron que se elevase hasta el cielo, entre fama y reconocimiento, a hombres excelentes por sus buenas acciones. De ahí lo de Hércules, Cástor y Pólux, Esculapio y también lo de Líber **[90]** .

La inmortalidad, entendida como una exención de ese destino natural de todo ser humano que es el común perecer, constituye otro rasgo crucial de la concepción griega de lo divino. En el *Filoctetes* de Sófocles, Heracles se presenta como un dios olímpico que ha adquirido una distinción inmortal gracias al inmenso esfuerzo realizado **[91]** . Aunque, estrictamente hablando, «inmortalidad» designa la privación de la muerte, el término puede ser usado en sentido lato como referencia a una vida sin fin *post mortem*; y en ocasiones no es claro si el fin del ser humano encumbrado se concibe o no como una muerte real. En todo caso, el modo de la exaltación de estos humanos consiste en ser arrebatados, llevados al cielo y en que les es concedida la inmortalidad, adquiriendo así un nuevo estatus.

Un caso paradigmático es el de Heracles, el héroe más popular en la Antigüedad grecorromana, los rasgos básicos de cuya leyenda estaban establecidos ya mucho antes del siglo I e. c. Su culto se distinguió decisivamente del tributado a otros héroes griegos, centrado en las tumbas donde se supone que reposaban sus restos: Heracles no tenía tumba, su popularidad tuvo un alcance panhelénico y comportó su apoteosis y su

consiguiente promoción al Olimpo [92] . La idea de su fuerza sobrehumana, con la que ejecuta su *dōdekáthlos* o conjunto de doce trabajos, es acompañada de la noción de que instauró la paz en el mundo, venciendo a las fuerzas malignas y animales nocivos [93] ; esta concepción aparece ya en los poemas homéricos, aunque Eurípides es el primero en llamarlo «benefactor de los mortales» (*euergétēs brotoîsin*) [94] . Esto explica que uno de los títulos cultuales de Heracles fuese *Alexíkakos* («protector contra los males») y que Dión Crisóstomo se refiriese a él como «salvador de la tierra y de la humanidad» [95] . Aunque en el ámbito de la comedia algunos no dejarían de burlarse de los *humani Ioves* que tras su muerte no podían ya apoyar la causa de sus protegidos, resulta claro que la creencia en las hazañas del héroe-dios suscitó en el ámbito mediterráneo una profunda piedad. No cabe duda de que su leyenda, para usar la expresión de un historiador de la religión griega, «ofreció nueva esperanza al hombre común» [96] .

En un estudio sobre los datos culturales que hacen inteligible la divinización de Jesús, una figura como la de Heracles resulta significativa, tanto más cuando se toma en consideración no solo la difusión de su culto en toda la cuenca del Mediterráneo, sino también el ulterior desarrollo de su leyenda. Si ya la tragedia prestó atención a facetas morales de la tradición sobre el héroe, en época helenística se procedió a una interpretación alegórica de sus proezas, difundiéndose la idea de que había alcanzado el estatus de los olímpicos «a causa de su virtud» [97] . De hecho, la antigua concepción de que había completado sus trabajos a causa de una necesidad impuesta se transformó en algunas versiones en la idea de un cumplimiento voluntario, lo que evoca las tradiciones sobre la *Aqēdāh*. La *parrēsía* o completa libertad de palabra, en la que hicieron énfasis los cínicos, así como la fiel obediencia a la voluntad de Zeus, son atribuidas a Heracles en algunas fuentes [98] . Estos elementos recuerdan aspectos de la

construcción de Jesús.

La ubicuidad del culto a Heracles/Hércules en el Imperio romano hizo inevitable su conocimiento por parte de los seguidores de Jesús, algo que confirma la semejanza de sus leyendas: seres nacidos de Dios y una mujer mortal, que llevan a cabo una actividad extraordinariamente benéfica, sufren, mueren, vencen a la muerte y son introducidos en el ámbito divino. Las analogías de este y otros casos son tan obvias que, para explicarlas, algunos autores cristianos hubieron de excogitar la idea de una mímesis perversa: el diablo habría remedado las Escrituras que se referían a Jesús y las habría aplicado a otras figuras **[99]**. De que tales paralelismos constituyeron un problema teológico son testimonio los numerosos ejemplos de escritores que hubieron de negar el carácter divino de Heracles y enfatizar sus defectos **[100]**; estos últimos, sin embargo, no parecen haber sido tan conspicuos para otros cristianos, como los que utilizaron la iconografía del héroe-dios para decorar las paredes de las catacumbas de la Vía Latina en Roma.

APOTEOSIS EN ROMA: EL CULTO AL EMPERADOR

La comprensión de las concepciones de la divinidad en Roma es susceptible de variar a tenor de las fuentes. Por una parte, diversos testimonios —incluyendo los relativos a ritos sacrificiales— parecen suponer una creencia en la existencia de límites definidos entre seres humanos y dioses, que corresponderían a diferencias en su naturaleza respectiva. Por otra, la divinidad en el mundo romano no parece tanto una cuestión de naturaleza como de estatus y poder, dentro de un espectro sin líneas divisorias nítidamente marcadas. La leyenda de los ancianos Baucis y Filemón, inmortalizados a su muerte por su servicio a Júpiter y Mercurio en Frigia y narrada por Ovidio en las *Metamorfosis*, testimonia esta creencia en la transformación de humanos en dioses: «Dioses

son los amados de los dioses; y los que dieron culto, culto reciben» **[101]** . Por supuesto, estos dioses no son todos del mismo nivel —no todos son Zeus o uno de los olímpicos—, pero a todos ellos los mancomuna el ser dignos de veneración.

Sea como fuere, la creencia en una transición de ser humano a divinidad adquiere una plasmación particularmente notable en el culto imperial, una etiqueta cómoda para denominar prácticas muy diversas mediante las cuales, en lugares diferentes del Imperio romano y en distintos contextos culturales, el emperador fue vinculado con los dioses **[102]** . El lenguaje de algunos testimonios parece denotar una concepción de lo divino sensiblemente diferente de las generadas por el dualismo platónico o por la teología cristiana. Por ejemplo, una inscripción efectuada en el 27
a. e. c.
en Mitilene (Lesbos), que atestigua los honores dirigidos a venerar a Augusto como un dios, promete que «si algo más espléndido tuviera lugar más adelante, el entusiasmo y la piedad de la ciudad no dejará de hacer lo que pueda deificarlo aún más» **[103]** . Parecería que una deificación creciente tiene sentido solo en un contexto en el que la divinidad no es concebida como una magnitud absoluta. Algo parecido está implicado en la idea misma de inmolación (*mactare*) que originalmente se dirigía a acrecentar la fuerza de los dioses para permitirles ser aún «más dioses», como también en la reflexión de Varrón sobre los dioses que mueren por falta de servicio litúrgico **[104]** . En el mismo orden de cosas se comprende que, en un decreto de la ciudad griega de Cos en favor de Augusto, se justifiquen los honores que se le rinden «porque el César, hijo de Dios, dios augusto, con sus beneficencias a todos los hombres ha superado incluso a los dioses olímpicos» **[105]** .

Más allá de su contenido retórico, las afirmaciones mencionadas se hacen inteligibles a la luz del ya considerado fundamento «evergético» de los procesos de

divinización [106] . La atribución de carácter divino a figuras políticas o militares de relieve se explica mejor porque estas personas eran en el mundo antiguo las que estaban en condiciones de desplegar una ayuda más eficaz. Los precedentes inmediatos del culto imperial son, de hecho, los fenómenos de exaltación de gobernantes y generales griegos que se habían distinguido por acciones salvíficas para con ciertas ciudades. El que parece ser el testimonio más antiguo de esta práctica se refiere a Lisandro, el general de la flota espartana que se hizo acreedor de la gratitud de los habitantes de Samos por haber vencido a los atenienses en la fase final de la Guerra del Peloponeso, garantizando así la libertad y autonomía de la isla [107] ; la reacción, que incluyó himnos, sacrificios y una nueva festividad en su honor, parece haber sido la expresión de la gratitud de los samios y quizá también del asombro ante lo que fue experimentado como un inopinado cambio de fortuna.

Si la veneración es una comprensible reacción al despliegue de poder benéfico [108] , no extraña que precisamente la figura que gozó del mayor poder en el mundo antiguo fuese destinataria de honores divinos. La supremacía del emperador romano podía traducirse en la concesión de beneficios, desde favores particulares concedidos a individuos y ciudades, hasta mantener la concordia y la paz, salvaguardando así la existencia del pueblo; en suma, en el logro y mantenimiento de la *felicitas temporum* [109] . A esta luz cobra sentido que el emperador pudiera ser comparado favorablemente con las divinidades tradicionales: mientras que estas habitaban lejos o no escuchaban, el gobernante era una presencia corpórea que podía actuar eficazmente a favor de la comunidad [110] .

La condición «evergética» de lo divino en el mundo antiguo permite entender así la dimensión genuinamente religiosa del culto al emperador. Este ha sido considerado a menudo solo en la perspectiva de *Realpolitik*, como un puro instrumento de

propaganda centralizado e impuesto desde arriba y un artificioso producto del interés del gobernante, o —por parte de quienes participaban en el culto— como expresión convencional de lealtad cívica, cuando no una forma de adulación **[111]**. Esta concepción, sin embargo, es demasiado simplista y unilateral, y se muestra incapaz de explicar los numerosos testimonios en los que no hay razón alguna para pensar que quienes ofrecían culto esperasen siquiera que el destinatario fuese consciente de ello, como cuando se da en ámbitos privados **[112]**. El contexto del evergetismo hace inteligible la emergencia de ese culto en la práctica religiosa romana, en conexión con figuras que causaron un impacto tan profundo como Augusto. Es porque la acción del emperador se había percibido como salvadora —portadora de *salus*, «integridad» o «salvación»—, por lo que aquel podía ser tratado en términos divinos, y también la razón por la que la propia salud del emperador importaba tanto, lo que exigía orar y sacrificar por ella (*pro salute*). En esta perspectiva, en gratitud por los beneficios concedidos por el emperador, los mayores honores debían ser otorgados por sus súbditos en forma de templos y sacrificios **[113]**. Ello contribuye a explicar que el culto imperial afectase la vida cívica en el Imperio en mayor medida que cualquier otro fenómeno.

Hay constancia de resistencias internas de diverso tipo a este culto, susceptible de ser criticado como pura adulación, y que para algunas sensibilidades habría sido una muestra de impiedad o de extravagancia **[114]**. De hecho, se conservan varias noticias según las cuales los propios emperadores se negaron a admitir determinados honores **[115]**. Y el asunto se prestaba fácilmente a la parodia —como indica la *Apocolocyntosis* de Séneca—, en particular allí donde la excentricidad o las debilidades flagrantes dejaban ver el contraste entre las altas pretensiones y el carácter demasiado humano de los gobernantes. Obsérvese que estas reacciones de oposición, crítica y aun burla se dieron también en la

divinización de Jesús.

Varios factores permiten deducir, sin embargo, que las resistencias al culto imperial no fueron generalizadas. Primero, la concepción de un ser humano que obtiene un estatus divino había sido ya integrada en las religiones antiguas, como muestran la conexión del faraón con lo divino en Egipto o los ejemplos helenísticos. Segundo, aun si se admite que en Roma la divinidad fue comprendida en términos absolutos, hay razones para sospechar que los límites entre las entidades que se creía poseían la cualidad divina y las que no eran un tanto borrosos; a ello no es ajena la amplitud de la población del mundo divino en Roma, que incluía no solo los dioses del mito, sino también cualidades abstractas como *virtus* o *fides*, dioses indígenas de la península itálica y otras procedencias, además de seres como faunos o ninfas —para algunos de los cuales las fuentes usan el término *semideus*—. Tercero, las reticencias señaladas no parecen haber ido encaminadas a una prohibición general de honores divinos en todo el Imperio, sino que reflejaban dinámicas particulares, como las existentes entre el Senado y el emperador respecto al culto en Roma, sin afectar necesariamente a iniciativas municipales o provinciales **[116]** : al fin y al cabo, la modestia o *moderatio* debía ser un rasgo del buen emperador. Cuarto, allí donde la dignidad personal del emperador iba a la par con la percepción de sus logros visibles en el ámbito sociopolítico su exaltación pareció tanto más justificada **[117]** ; en el caso de Augusto, tras un largo periodo de guerra civil, la consecución de prosperidad y la *pax romana* durante el casi medio siglo que duró su gobierno suscitaron reacciones de admiración y gratitud y lo hicieron acreedor, a juicio de muchos, a tales honores, hasta el punto de que incluso el judío Filón de Alejandría lo alabó como «gran y universal benefactor (*mégistos kaì koinòs euergétēs* **[118]**)». Quinto, el culto imperial fue a menudo una iniciativa local de los propios súbditos, significativa para estos, que incluye

ejemplos de fervor y de una viva piedad personal; ello es tanto más comprensible cuando se tiene en cuenta que ese culto —con sus festivales, juegos, procesiones y banquetes— debió de resultar socialmente atractivo y popular. Por todo ello se ha podido decir que el emperador «no se hacía adorar, se dejaba adorar» **[119]**.

La comprensión de la naturaleza religiosa del culto imperial permite captar la existencia de semejanzas con el encumbramiento de Jesús, y contribuir a iluminar la génesis de este. En ambos casos, el objeto de exaltación no había vivido en un pasado remoto o en la atemporalidad mítica, sino que era una personalidad histórica contemporánea. En ambos, la veneración adquiere una forma ritual, que incluye himnos, plegarias y composiciones poéticas **[120]**. En ambos, el culto del ser humano es estrechamente asociado al de la deidad suma, y subordinado a él: así ocurre con Jesús respecto a Yahvé, así como a los emperadores romanos respecto a Zeus/Júpiter **[121]**. En ambos, su beneficencia y carácter salvífico —las «buenas noticias»— se consideran de alcance universal.

Cabe señalar aún otra interesante analogía. Al igual que la expresión de la divinidad en el caso de Jesús se formuló de diversas maneras, ocurrió lo mismo con ciertos emperadores. El caso de Augusto es particularmente instructivo. Julio César —que había trazado su genealogía hasta Eneas, hijo de Venus— fue declarado dios (*divus Iulius*) tras su asesinato **[122]**. Octaviano, que había sido adoptado como hijo por César en su testamento y se esforzó en que se reconociera su apoteosis, se llamó entonces *divi filius*, «hijo de dios», una caracterización anunciada en monedas, inscripciones y monumentos como parte de la titulatura oficial. Aunque esta filiación adoptiva fue fundamental para él —y sería luego utilizada en la dinastía julio-claudia—, se dijo también que la madre de Octaviano, Atia, había sido visitada y fecundada por Apolo **[123]**. Así pues, para expresar el carácter divino de

Augusto se utilizaron dos formas de filiación, una adoptiva y una «natural». Esta combinación se usó también en el proceso de exaltación de Jesús **[124]**.

El caso de la apoteosis de Augusto proporciona un ulterior paralelismo. Según algunas fuentes, cuando el cadáver del emperador fue quemado en el Campo de Marte, el expretor Numerio Ático juró haber visto su espíritu ascender al cielo entre las llamas **[125]**. La historia evoca el modelo de Rómulo, y reitera la necesidad de contar con un testigo fiable que corrobore la creencia en la divinización. La existencia de este testimonio hizo posible la aclamación pública de Augusto como *divus* inmediatamente tras su muerte, destinado a ocupar un lugar entre los dioses.

Todo indica que el fenómeno coetáneo del culto imperial proporcionó a los seguidores de Jesús uno de los modelos principales —si no un catalizador— para tematizar a este como verdadero «hijo de Dios» y para ofrecerle una veneración acorde a su estatus percibido. Ello es tanto más probable cuanto que el galileo se había presentado —y había sido considerado por sus discípulos— el verdadero rey de Israel, y por tanto única legítima autoridad. Sea como fuere, en la Antigüedad el epíteto «hijo de Dios» se aplicó tanto a Jesús como a los emperadores romanos.

TRADICIONES DE INMORTALIZACIÓN CORPORAL EN LAS CULTURAS MEDITERRÁNEAS

En el judaísmo, la idea de que los muertos llevaban una existencia crepuscular como sombras incorpóreas en un reino subterráneo llamado «Sheol» —equivalente al Hades griego— no impidió que surgiese la creencia en que algunos seres humanos habían sido sustraídos del destino común de los mortales por una actuación especial de Dios. Según el Génesis, Henoc habría sido arrebatado al cielo; Elías, por su parte, habría sido trasladado a él en un carro de fuego **[126]**. El

destino extraordinario de estos individuos en la Biblia hebrea generó una fascinación que dio lugar a muchas especulaciones. La descripción de la ascensión de Elías como un suceso ocurrido antes de experimentar la muerte condujo a la creencia de que el profeta se mantuvo en el cielo, dispuesto a regresar a la tierra para cumplir la misión escatológica de preparar a Israel para la llegada del «Día del Señor» **[127]** .

Estos fueron, sin embargo, casos excepcionales. Aunque la idea de un Dios capaz de otorgar la vida a sus criaturas, caracterizadas por la mortalidad, está profundamente arraigada en la Biblia judía **[128]** , una noción inequívoca de la resurrección como inmortalización física no aparece hasta el siglo II
a. e. c.
Según la profecía del libro de Daniel, «muchos de los que duermen en el polvo despertarán», y los justos y sabios serán levantados del polvo y brillarán para siempre con el brillo de los astros **[129]** , lo que indica que esta resurrección es un acontecimiento escatológico y colectivo. La profecía se entiende mejor como la formulación de una esperanza en el contexto de una situación extrema, el ataque al judaísmo sufrido por parte del seléucida Antíoco IV Epífanes *ca.*
167-164

a. e. c
.

La creencia en la resurrección fue mantenida solo por algunas corrientes judías del Segundo Templo **[130]** . Además, las fuentes que refrendan la idea denotan una gran diversidad en los modos de entenderla: algunas emplean lenguaje metafórico para referirse a la elevación del espíritu, otras manifiestan una clara convicción en la resurrección del cuerpo, y no faltan las que combinan diversas formulaciones o aquellas en las que la naturaleza precisa de la resurrección resulta confusa **[131]** . Entre los textos que postulan una

resurrección corporal es particularmente notable el Segundo Libro de los Macabeos, donde la elevación del cuerpo supone la recompensa al martirio y su vindicación **[132]** ; no obstante, este texto no indica si tal resurrección se destina solo a los mártires o a todos los justos. Algunas de estas fuentes presentan la idea de que el cuerpo que resucitará no será idéntico al terrenal, sino uno que será glorificado y hecho incorruptible **[133]** ; este aspecto, perceptible también en Josefo, es particularmente iluminador, pues resulta similar a las especulaciones escatológicas del exfariseo Pablo de Tarso en 1 Corintios **[134]** .

Aunque se ha argüido a menudo que el judaísmo no había desarrollado la idea de que un individuo podría resucitar antes de la resurrección general al fin de los tiempos —lo que ha servido para defender la originalidad de la especulación cristiana sobre Jesús—, esto ha de tomarse *cum mica salis*. Los propios evangelios señalan que Antipas creyó que Jesús era el Bautista «resucitado de entre los muertos», lo que —si la noticia merece crédito— parece indicar que la idea no era implausible. Además, aunque el texto bíblico afirma que Moisés murió y fue enterrado, asevera también que «nadie hasta hoy ha conocido su tumba» **[135]** , lo que contribuye a explicar que en el periodo helenístico surgieran leyendas hagiográficas según las cuales Moisés escapó a la muerte y que parecen comportar la idea de que fue admitido corporalmente en el cielo, donde llevaría una existencia gloriosa **[136]** . Este tipo de creencias subyacen en los relatos evangélicos sobre la transfiguración de Jesús (Mc 9,2-8), en los que aparecen Moisés y Elías como figuras activas y gloriosas *post mortem*, como si también ellos fuesen seres humanos aupados al cielo y cuya forma humana hubiera sido transfigurada **[137]** .

Manidas generalizaciones acerca de la visión cíclica del tiempo y de la supuesta omnipresencia de las concepciones platónicas han llevado a menudo a negar que en Grecia se

hubiera desarrollado el concepto de una resurrección individual corpórea **[138]**. Al respecto se han aducido diversos textos, como este de las *Euménides*: «Una vez que un hombre ha muerto de una vez para siempre y el polvo absorbe su sangre, no hay ya resurrección (*oútis est' anástasis* **[139]**)», o también el que describe una reacción negativa al discurso de Pablo en el Areópago (Hch 17,16-34). Estos pasajes, se pretende, constituyen la prueba de que la idea de resurrección no tendría cabida en el mundo griego. El problema de tal procedimiento consiste en tomar ciertas aserciones como canónicas y representativas del conjunto de una cultura, o en suponer que la doctrina platónica de un alma inmortal determinó las esperanzas de la totalidad del mundo grecorromano. Esto, sin embargo, implica una simplificación que va a la par con la dicotomía entre «inmortalidad del alma» y «resurrección del cuerpo» **[140]**. En efecto, existió la idea de destinos diferenciados. Ya en Homero, junto a la idea del Hades como ámbito ctónico donde los muertos llevan una existencia de sombras **[141]**, y a la de que algunos héroes alcanzan la inmortalidad y son transportados a las «Islas de los Bienaventurados» o los «Campos Elíseos», se halla la creencia de que ciertos individuos son llevados al cielo como inmortales: así, Ganimedes habría sido arrebatado a causa de su belleza, para ser el copero divino **[142]**. Mientras que la apoteosis parece haber implicado a veces la creencia en la disolución del cuerpo físico, en el caso de Ganimedes el cuerpo es presumiblemente asumido y llevado al cielo, posibilitándose así su interacción con los dioses.

Otro caso pertinente es el de las leyendas sobre Heracles, el más popular de los héroes griegos. Su mortalidad es testimoniada ya desde Homero, si bien al mismo tiempo su carácter divino se afirma pronto, explícita o implícitamente **[143]**. A pesar de que en este caso la noción

de «resurrección» falta en gran medida [144], la idea de que el héroe fue elevado al Olimpo con estatus divino forma parte integral de su mito [145]. Las fuentes combinan las referencias a la muerte y la ascensión al cielo, observando que Heracles «había sido transferido de entre los hombres a la compañía de los dioses» [146]. Asimismo, el combate de Heracles con Geras, la personificación de la ancianidad, si bien no mencionado en la literatura conservada, está documentado por pinturas sobre cerámica ya en el siglo V a. e. c., lo que indica la creencia de que el héroe pudo enfrentarse y vencer al común decaer de los mortales, y aun a la propia muerte [147].

La cuestión de si Heracles fue inmortalizado con o sin cuerpo no se plantea explícitamente en la tradición clásica, pero hay testimonios iconográficos y textuales que parecen presuponer la creencia en que su ascenso se produjo corporalmente [148]. En una tragedia del siglo I e. c. atribuida a Séneca, *Hercules Oetaeus*, tras su transformación Heracles se aparece a su llorosa madre Alcmena, aportándole consuelo; a continuación asciende al cielo, y entonces su madre lo proclama *numen* y lo venera [149]. El relato recuerda poderosamente el encuentro de Jesús con María Magdalena en Juan 20. Como Jesús, además, Heracles sufre una muerte inesperada —en última instancia atribuible a una traición— en la flor de la edad, y ello tras diversas peripecias trufadas de éxitos pero también de sufrimiento.

Que la idea de una resurrección como inmortalización, no solo de la dimensión anímica sino también de la corporal, se usó para describir el tránsito de individuos singulares a estadios sobrehumanos lo muestran asimismo las tradiciones sobre Asclepio, que fue deificado y cuyo culto fue uno de los más populares en el mundo grecorromano. De él se afirma que, tras sufrir la muerte por el rayo de Zeus por resucitar a hombres de entre los muertos y tras haber sido enterrado, fue

resucitado por el propio Zeus para hacerle participar en la inmortalidad [150] . El apologista cristiano Teófilo de Antioquía, al afirmar que Asclepio fue «resucitado» o «levantado» (*egēgérthai*), utiliza el verbo usado para designar la resurrección de Jesús [151] . Aunque el modo habitual de aparición del dios era en visiones tenidas en sueños (*incubatio*), se conservan testimonios de quienes creyeron verlo no como una mera aparición sino realmente, sanando y haciendo el bien [152] ; a veces es descrito portando vestiduras refulgentes y desapareciendo de forma súbita [153] .

La creencia en una inmortalización corporal estaba más extendida. En la *Vida de Rómulo*, Plutarco se refiere a «las historias narradas por los griegos» acerca de Aristeas de Proconeso, Cleomedes de Astipalea y Alcmena —la madre de Hércules—, cuyos cuerpos habrían desaparecido [154] . De Aristeas se dice también que se habría aparecido luego a unos viajeros [155] . Resulta muy significativo que Plutarco, convencido de la inmortalidad del alma, añada que es «de tontos mezclar la tierra con el cielo» y polemice con la idea de «enviar los cuerpos de los buenos al cielo en contra de la naturaleza» [156] . Su crítica presupone la creencia popular en que la resurrección y la consiguiente inmortalización implicaba el cuerpo físico, y es un testimonio inequívoco de ella: si bien para Plutarco solo el alma tiene esperanza de alcanzar el ámbito divino [157] , su propia diatriba demuestra que tal filosófica opinión no era compartida por buena parte de sus contemporáneos [158] .

En la tradición romana, Rómulo experimentó un proceso de deificación reflejado en numerosos relatos. Según la historia narrada por Tito Livio, cuando el rey se hallaba en compañía de los senadores revisando las tropas en el Campo de Marte, se desencadenó una tormenta durante la cual Rómulo fue envuelto por la niebla y desapareció. De esto se ofrecieron dos interpretaciones: la de que había sido asesinado

por los senadores y eliminado, y la de que había sido arrebatado al cielo, por lo que fue aclamado como de estatus divino **[159]** . Resulta significativo que la versión según la cual Rómulo sufrió una muerte violenta no fuese óbice para que se desarrollara la idea de que se convirtió en alguien «mayor que la naturaleza mortal» **[160]** . Respecto al carácter de su ascenso al cielo, las fuentes divergen, pero concuerdan en que su cuerpo desapareció. Al igual que en el caso de Jesús los discípulos testimonian sus apariciones y su retorno al cielo, de Rómulo se afirma que el patricio Julio Próculo —de quien Plutarco dice que era su amigo— se lo encuentra tras su muerte en un camino, con un aspecto magnífico y transfigurado, y sirve de solemne testigo a su ascensión. En su aparición, Rómulo manifiesta a su amigo su carácter preexistente, le encomienda una misión, y promete su auxilio al pueblo, en un episodio que recuerda elementos de los relatos evangélicos:

> Los dioses decidieron, ¡oh Próculo!, que todo ese tiempo hayamos estado con los hombres y que, tras fundar una ciudad […] de nuevo habitemos el cielo, pues de allí somos. Mas ¡ea!, ve y revela a los romanos que practicando la prudencia con el valor, llegarán a la cumbre del poder humano. Yo seré para vosotros un demon favorable, Quirino **[161]** .

Tito Livio afirma que fue entonces proclamado «dios, hijo de un dios» —una expresión que evoca la confesión del centurión en Marcos 15,39— y que fue objeto de veneración **[162]** . Las analogías con los evangelios son tan notorias que fueron reconocidas, aunque a regañadientes, por los propios autores cristianos. Tertuliano, al afirmar que Jesús fue arrebatado al cielo, añade que este es un hecho «mucho más verdadero que lo que entre vosotros los Próculos van contando de los Rómulos» **[163]** , pero la propia comparación

del rétor sugiere que las leyendas sobre Rómulo presuponían que había tenido lugar su asunción corporal al cielo.

Historias sobre resurrección y ascensión no estuvieron limitadas al mundo griego y romano. Aunque la civilización egipcia no parece haber desarrollado la idea de un cuerpo físico «resucitado», su idea del destino escatológico comportaba más que la idea del alma inmortal, e incluía la unión de varios aspectos de la personalidad humana, hasta el punto de que la esfera del más allá se concebía de modo similar al mundo presente conocido. Diodoro Sículo narra de este modo el mito egipcio de la resurrección de Horus por Isis:

> Descubrió también ella el fármaco de la inmortalidad, con el cual, a su hijo Horus, que fue traicionado por los Titanes y encontrado muerto (*nekròn eurethénta*) en el agua, no solo lo resucitó dándole el alma, sino que también le hizo participar de la inmortalidad (*mē mónon anastēsai, doûsan tēn psychēn, allà kaì tēs athanasías poiēsai metalabeîn*) **[164]** .

Hallamos aquí, como en los relatos sobre Jesús, el caso de un varón traicionado y muerto al que la deidad resucita y que pasa entonces a gozar de la inmortalidad. Las similitudes resultan significativas porque, tras la helenización del mundo mediterráneo, muchos dioses egipcios, especialmente Isis y Osiris, fueron acomodados al panteón griego —como prueba la creación de Serapis—. Dado el impacto de la cultura helenística en el mundo judío, el dato sobre la presencia de otra idea de resurrección en el ámbito mediterráneo no parece insignificante.

LA RELEVANCIA DEL MATERIAL Y LAS POSIBILIDADES DE LA INFLUENCIA

El examen efectuado indica que para entender cabalmente

el proceso de exaltación y divinización de Jesús es imprescindible tener en cuenta no solo las condiciones psicológicas y sociológicas de quienes lo llevaron a cabo, sino también, y sobre todo, los elementos culturales relevantes del mundo mediterráneo, tanto del judaísmo como de las religiones y cultos grecorromanos **[165]** .

Cabría objetar, sin embargo, si es plausible que elementos provenientes de la cultura grecorromana ejerciesen alguna influencia en las reflexiones de los primeros seguidores de Jesús sobre la identidad de su maestro, dada su proveniencia palestina. La objeción se suscitará con tanta mayor facilidad cuanto que, tal como han sostenido algunos autores, hay razones para pensar que en lo relativo al proceso de exaltación del personaje, en el lapso de un par de décadas parecen haber ocurrido más cosas que durante los siglos posteriores **[166]** . Ahora bien, si tal objeción parecería verse respaldada por la distinción tradicional entre «judaísmo palestino» y «judaísmo helenístico», no tiene en cuenta que entre los simpatizantes del movimiento de Jesús parece haber habido desde muy pronto «helenistas» —judíos grecoparlantes de la Diáspora—, como muestran ya los nombres griegos de la lista de Hechos 6 **[167]** . Lo que es más importante, la objeción obvia el hecho de que la helenización y la romanización habían dejado ya su impronta en toda Palestina **[168]** . Además, la llegada de judíos de la Diáspora a Palestina y Jerusalén comportó que llevaran consigo no solo la lengua griega, sino también ideas y prácticas del mundo grecorromano que habían tenido tiempo suficiente para diseminarse y hacerse conocidas en la región. Esto significa que un influjo de esa cultura en los autores de los escritos de la secta nazorea es muy plausible.

El hecho de que las tradiciones grecorromanas de apoteosis sean transmitidas en obras literarias no significa que fuesen conocidas solo por la elite, pues estaban extendidas en toda la cuenca del Mediterráneo gracias a la tradición oral y la

iconografía. El motivo de la apoteosis de Heracles fue célebre en la Antigüedad, y aunque la popularidad del mito no implica necesariamente la preponderancia del culto —muchos de los héroes épicos mejor conocidos no tuvieron culto—, en este caso ambos fenómenos coinciden: en el siglo I Heracles era venerado por griegos y pueblos helenizados desde Hispania hasta el Levante. En el mundo en el que vivían, los discípulos de Jesús —y *a fortiori* los nuevos miembros procedentes de la Diáspora— respiraban una atmósfera en la que estas historias eran conocidas. A su vez, un auditorio grecorromano habría comprendido los lineamentos del final de la historia evangélica como una apoteosis de Jesús **[169]**.

En particular, la idea de que la veneración al emperador debe de haberse mantenido al margen del mundo judío es errónea. La presencia de ese fenómeno en la Palestina romana y herodiana es testimoniada no solo por Josefo, sino también por la arqueología, la epigrafía y la numismática. Una generación antes del nacimiento de Jesús, Herodes hizo construir varios templos dedicados al culto imperial: tras haber cambiado el nombre de la ciudad de Samaria, que había hecho reconstruir, por Sebaste *ca.* 27
a. e. c.
—el mismo año en el que Octaviano había asumido en Roma el título de *Augustus* (en griego, *Sebastós*)—, hizo erigir en ella un templo de Augusto; hacia el 23
a. e. c.
empezó a construir el puerto de Cesarea Marítima —una ciudad cuyo nombre es ya elocuente—, y allí erigió otro templo dedicado a Roma y a Augusto con grandes estatuas de este como Zeus y de Roma como Hera **[170]**; otro *Augusteum* fue construido *ca.* 20
a. e. c.
cerca de lo que más tarde sería Cesarea de Filipo, en Iturea, aunque su emplazamiento exacto es discutido **[171]**. Si bien en estos lugares los judíos debieron de estar en minoría, en

todos parece haber habido una población mixta. Igualmente interesante es el hecho de que, aunque estos grandes templos se construyeron en regiones concedidas a Herodes por Augusto —es decir, fuera del territorio judío tradicional—, todos se hallaban situados en un lugar prominente, lo que los hacía resaltar en el entorno paisajístico y religioso, con el que a todas luces contrastaban. Independientemente de las reacciones de los judíos al culto imperial, resulta obvio que el impacto visual habría hecho inevitable su presencia en la conciencia de residentes y viajeros. A ello hay que añadir el establecimiento de juegos en honor de Augusto en Jerusalén, algunas de cuyas manifestaciones hirieron ciertas sensibilidades y suscitaron serias protestas **[172]** , pero que serían mantenidos por los sucesivos gobernantes herodianos y que debieron de generar una significativa actividad social y comercial.

Los complejos edilicios construidos por Herodes se mantuvieron tras su muerte. Su hijo Filipo, tetrarca de Batanea y Traconítide, acuñó monedas con el retrato de Augusto. En Galilea, Antipas desarrolló una forma de culto imperial sin sacrificios e imágenes, pero con elementos honoríficos, como el establecimiento de juegos en honor del emperador, similares a los que Herodes había introducido en Jerusalén décadas antes. La presencia simbólica del emperador en su tetrarquía se manifestó asimismo en la redenominación de ciudades **[173]** .

Más aún, hay varios indicios de que Poncio Pilato promovió el culto imperial en Judea. Hizo acuñar en Jerusalén *ca.*
29-31
e. c. monedas de bronce que contenían el *lituus* y el *simpulum*, utensilios empleados para el culto como emblemas de augures y pontífices **[174]** ; dado que la leyenda griega *Tiberiou Kaisaros* («de Tiberio César») aparece en las monedas, la intención de Pilato parece haber sido honrar al emperador

celebrando su pertenencia a dos colegios sacerdotales romanos. Una inscripción descubierta en Cesarea en 1961 parece indicar que Pilato dedicó un *Tiberieum*, un monumento que podría haber estado ligado al culto imperial. Y, a pesar del tono polémico de Filón en su *Legatio ad Gaium*
299-305,
de sus noticias se infiere que Pilato colocó escudos en honor de Tiberio en el palacio de Herodes en Jerusalén. Todo esto corresponde al hecho de que, en las provincias, el papel del gobernador incluía la supervisión de asuntos religiosos.

Además, incluso en el Templo de Jerusalén el emperador estaba simbólicamente presente, en la medida en que, aunque no se le ofrecían sacrificios como a un dios, sí se ofrecían a Yahvé en pro de su bienestar —y el del pueblo romano **[175]** —. Estos sacrificios, establecidos seguramente bajo Herodes el Grande y que se celebraban dos veces al día, fueron presentados por Filón y Josefo como una prueba de lealtad y continuaron siendo ofrecidos hasta el triunfo de la opción nacionalista en la revuelta del 66 **[176]** . En una sección del *Contra Apión* conservada en latín, Josefo manifestó sin ambages no solo que estos honores al emperador eran efectuados a «hombres de bien» (*uiri boni*) y secundarios con respecto a los tributados a Dios (*post Deum*) **[177]** , sino excepcionales, pues el honor supremo tributado al emperador era negado por los judíos a cualquier otro hombre **[178]** .

Las anteriores consideraciones permiten inferir que la población judía no tuvo que esperar al año 40 e. c., cuando Calígula ordenó a Petronio, el gobernador de Siria, erigir una estatua suya en el Templo de Jerusalén, para entrar en contacto con el culto imperial. A la muerte de Jesús, tal culto llevaba más de medio siglo implantado en varios emplazamientos de Palestina, lo que significa que los seguidores del galileo habrían estado suficientemente familiarizados con su existencia, si no con su dinámica. Y si ello puede decirse del culto imperial, puede ser esperado

asimismo con respecto a otros fenómenos religiosos análogos. Esto implica que cuando los seguidores de Jesús se vieron enfrentados a la necesidad de efectuar una labor cognitiva destinada a reinterpretar el destino y la identidad de su maestro, hubieron de tener ya firmemente instalados en sus conciencias —o en su inconsciente— diversos datos relativos a la exaltación de otros seres humanos, procedentes de sus diversos entornos culturales.

Un ejemplo claro es el relativo a la génesis de la creencia en la resurrección y consiguiente divinización de Jesús. En efecto, los principales elementos de los relatos evangélicos se hallan diseminados en las historias anteriormente referidas: muerte (en ocasiones violenta) de un hombre **[179]**, portentos sobrenaturales que la preceden, enterramiento, idea de la tumba vacía y desaparición del cuerpo mortal, apariciones *post mortem* a testigos, aspecto transfigurado del aparecido, declaración de la naturaleza preexistente de este, testigos femeninos de la ascensión al cielo, encargo de una misión, así como promesa de asistencia futura y veneración.

A pesar de lo observado, algunos autores se muestran reacios a aceptar la influencia de los fenómenos descritos alegando que en el caso de los miembros de la secta nazorea tal préstamo no pudo tener lugar, dada la supuesta alergia de este grupo a lo «pagano». Así expresa la idea, por ejemplo, Larry Hurtado:

> El estatus divino de Jesús no fue, sin embargo, realmente un ejemplo de apoteosis, sino, lejos de ello, una innovación religiosa bastante original entre círculos profundamente opuestos a todas esas ideas paganas, y que por tanto probablemente no se las habrían apropiado **[180]**.

Tal posición denota, sin embargo, una concepción demasiado simplista de influencia histórica, al suponer que

esta se limita a algún tipo de dependencia genealógica o «préstamo» consciente. Resulta mucho más realista y operativo entender la lógica de la influencia y la existencia de analogías a la luz de la existencia compartida de una helenización arraigada que permeaba las distintas culturas del Mediterráneo **[181]**. Así, el postulado de que, además del judaísmo, las religiones grecorromanas influyeron en la génesis y el desarrollo de una concepción de Jesús que lo exaltó hasta la divinización no depende en modo alguno de aceptar que los seguidores del galileo mostraran simpatías por esas religiones o estuvieran dispuestos a reconocer a su mesías como otro Heracles o Augusto, así como tampoco de asumir una descripción de Jesús en términos de la categoría de *theîos anēr* («hombre divino») diseñada por algunos estudiosos en la primera mitad del siglo XX. Los fenómenos de contacto e influencia cultural son complejos, y no se limitan a una apropiación consciente y voluntaria de elementos, pues se producen también aun cuando se da el rechazo explícito del marco religioso y cultural en que estos se hallan. Los nazoreos no necesitan haber sentido atracción alguna por los procesos de divinización de la cultura grecorromana para sufrir su repercusión; basta con que los hubieran conocido y asimilado, aun de forma inconsciente **[182]**. Y esta asimilación fue virtualmente segura, dada la presencia de esos fenómenos tanto en Palestina como *a fortiori* en las primeras áreas de expansión de la nueva secta: formaban parte de su humus cultural.

Al efectuar la labor cognitiva necesaria para superar la crisis que les provocó la muerte de Jesús, sus seguidores, y por supuesto los autores de las obras que luego conformarían el Nuevo Testamento, utilizaron el variado repertorio cultural que conocían —concepciones de muerte vicaria, ideas de apoteosis y teofanías, tradiciones sobre inmortalización corporal, etc.— con el objeto de articular sus interpretaciones de ese suceso, dotarlas de cierta plausibilidad y hacer que sus

audiencias pudiesen aceptarlas. Lo mismo cabe decir de las experiencias religiosas de aquellos que declararon percibir a Jesús como resucitado: en la conformación y formulación de tales experiencias desempeñó un papel determinante su bagaje cultural **[183]**. Con independencia de que los creyentes en Jesús puedan haber pretendido conceptualizar sus experiencias y pensamientos en términos del todo singulares —una pretensión típica de los *homines religiosi*—, reinscribieron necesariamente los rasgos de héroes y dioses mediterráneos en sus discursos. Las analogías con otros relatos contemporáneos son demasiado claras y abundantes como para negar tal influencia.

XIII. DE JESÚS AL CRISTO: PROCESOS DE DESHISTORIZACIÓN

La transformación de un predicador apocalíptico judío cuyas esperanzas fueron defraudadas en un ser glorioso y digno de veneración se vuelve inteligible en virtud de las condiciones psicosociológicas y culturales analizadas, pero se llevó a cabo mediante una serie de procesos que es igualmente esencial comprender. El fenómeno, bien conocido en la historia de las religiones, consistente en el encumbramiento progresivo de los maestros espirituales —y *a fortiori* de aquellos considerados fundadores de un nuevo movimiento—, unido a la tendencia a idealizar a los difuntos, halla una clara ejemplificación en el caso de Jesús. Este capítulo analiza los modos en que se produjo esta «glorificación legendaria» **[1]** .

MAQUILLAJE CONCEPTUAL: PROCEDIMIENTOS DE SUBLIMACIÓN

Un aspecto básico en la invención de la figura de Jesús consistió en eliminar en lo posible de la memoria colectiva aquellos rasgos de su personalidad que, por denotar sus limitaciones —temperamentales, cognoscitivas, éticas, etc.—, podrían dificultar su exaltación. La tradición religiosa trata de ofrecer del sujeto al que proclama su referente espiritual una imagen que garantice su honorabilidad y justifique asimismo la de quienes preservan su recuerdo y lo convierten en objeto de veneración. Límites como la vulgaridad, la crueldad o la ignorancia tienden a ser cancelados y sustituidos con rasgos

más virtuosos y admirables.

En el caso de Jesús, este proceso de inflación debe de haberse iniciado a más tardar en cuanto comenzó la reinterpretación de su muerte. En las cartas de Pablo, Jesús aparece únicamente esbozado, y su personalidad se ve reducida a la mínima expresión. Tal desdibujamiento resultó imposible en los evangelios, destinados a ofrecer una suerte de semblanza biográfica. Aun así, el retrato hagiográfico de estas fuentes conllevó una estilización que comportó la eliminación de mucho material comprometedor con el objeto de obtener del personaje una imagen sublime **[2]** . En la primera aparición de Jesús en el Evangelio de Marcos una voz celestial lo declara hijo de Dios; a continuación es tentado por Satanás y servido por ángeles. La llamada de Jesús a sus discípulos da paso a un inmediato seguimiento, mostrando un casi sobrehumano poder de persuasión. Luego su prédica causa asombro entre sus oyentes, y su autoridad es tal que basta una palabra o un gesto suyo para expulsar demonios y curar enfermos **[3]** . Y así sucesivamente: Jesús es dibujado como un personaje del todo extraordinario.

Si el Jesús de Marcos es el resultado de una estilización apologética, esto se infiere aún con mayor claridad de un análisis comparativo y diacrónico de ese relato con los evangelios posteriores. En efecto, a pesar del encumbramiento del personaje, en Marcos se preserva una imagen de Jesús que en algunos aspectos resulta todavía primitiva y equívoca, lo que llevó a los evangelistas sucesivos a efectuar ulteriores cambios. Ello se hace visible ya en el cotejo de Marcos con Mateo, que muestran el tipo de modificaciones textuales que este —y con él a menudo la tradición sucesiva— realiza con respecto al primero.

En el episodio que narra la irrupción de una tempestad en el lago de Genesaret, el autor de Marcos afirma que, mientras Jesús duerme, sus discípulos le despiertan y le preguntan: «Maestro, ¿no te preocupa que perezcamos?» (Mc 4,38). La

pregunta, que posee un matiz de reproche, podría suscitar en el lector reflexiones turbadoras acerca de por qué Jesús permite que surja pánico en sus discípulos, cuya barca está a punto de zozobrar. Mateo —al igual que Lucas— elimina la pregunta, y además la transforma piadosamente en un respetuoso grito de socorro de los discípulos: «¡Señor, sálvanos, que perecemos!» (Mt 8,25).

Marcos tiene el relato de una hemorroísa que, tras pasar en vano por muchos médicos y habiendo oído hablar de Jesús, decide tocar su manto con el objeto de recobrar la salud, cosa que le ocurre de inmediato. El texto añade que Jesús, aun no viendo a la mujer, advierte que una «potencia» (*dýnamis*) ha salido de él, y pregunta: «¿Quién me tocó los vestidos?» (Mc 5,31). La pregunta no solo muestra ignorancia, sino que la reacción de los discípulos («Ves el gentío que te está estrujando, y dices: “¿Quién me tocó?”») sugiere que esa pregunta es algo estólida. Mateo elimina tanto la pregunta de Jesús como la reacción de los discípulos, suprimiendo así la ignorancia de aquel y la impertinencia de estos.

En la curación del ciego de Betsaida (Mc 8,22-25), la operación no es del todo eficaz y ha de repetirse: Jesús escupe en los ojos del hombre, y solo a continuación (cuando este dice que no ve con claridad, sino solo hombres «como árboles [...] que caminan») le impone las manos. La curación en dos fases muestra que la primera intervención no es efectiva ni instantánea. Independientemente de la intención de Marcos al contar así la historia, ello puede suscitar la idea de que la actividad taumatúrgica de Jesús es aún un tanto imperfecta. Mateo y Lucas omiten el relato.

Algo similar ocurre con la curación de un sordo descrita en Marcos 7,31-33, que incluye la mención de ciertas prácticas —como el uso de saliva o la introducción de dedos en las orejas del doliente— y del uso de una extraña fórmula de taumaturgo. Esto parece haber resultado chocante o embarazoso para la sensibilidad cultural de los destinatarios

de Mateo y Lucas, que eliminan el episodio.

Un caso ilustrativo es la reescritura de Marcos 10,17-18, un pasaje a cuya autenticidad apuntan los índices de dificultad y plausibilidad contextual. Ante alguien que interpela a Jesús como «maestro bueno», Marcos (y Lucas 18,18-19) le hace responder rehusando atribuirse ese calificativo: «¿Por qué me llamas "bueno" (*Tí me légeis agathón*)? Nadie hay bueno, sino solo Dios». Mateo modifica el texto y distorsiona su sentido al adscribir al interlocutor la pregunta «Maestro, ¿qué haré de bueno [...]? (*Didáskale, ti agathón poiēsō [...]*)», y a Jesús la contrapregunta «¿Por qué me preguntas sobre lo bueno (*Tí me erōtâs perì toû agathoû*)?» **[4]**. El redactor —o algún editor previo— alteró drásticamente el texto porque no le encajaba bien que Jesús hubiera recusado para sí un predicado tan positivo.

Uno de los objetivos de este proceso de inflación de Jesús fue eliminar su ignorancia, tal como muestra la citada reescritura mateana de Marcos 5,31. Pero este mecanismo está operativo en otros pasajes. Independientemente de si el relato de la traición de Judas tiene o no una base histórica, creaba problemas en la medida en que hacía de Jesús alguien que se había equivocado en la elección de un discípulo y que además ignoraba su propio destino. Esto obligó a la tradición a postular que Jesús sabía que iba a ser traicionado y que conocía la identidad del traidor **[5]**. Que estos relatos de la predicción de la traición no son otra cosa que una invención pía lo prueba su incongruencia interna: Judas es identificado por Jesús ante el resto de los discípulos sin que estos hagan nada contra él, le dirijan el menor reproche o intenten detenerlo; la inconsecuencia se aprecia asimismo en que, tras ser desenmascarado, Judas participa en la cena con los demás **[6]**.

Quizá el caso más flagrante en el que se evidencian los límites del conocimiento de Jesús es su crucifixión, pues todo indica que lo que él aguardaba era la inminente llegada del

reino de Dios, no su muerte. El modo de contrarrestar las posibles críticas fue postular que Jesús había predicho el desenlace. Esta es la razón de que todos los evangelios lo presenten anunciando —y en repetidas ocasiones— que sería crucificado, y además en cumplimiento de las Escrituras **[7]** . La prueba de que esas predicciones son una creación tardía es que las reacciones de los discípulos a la muerte de Jesús no son congruentes con ellas: su desesperación es incompatible con la espera de ese acontecimiento **[8]** .

Otro de los límites de Jesús que fue maquillado en la tradición es su imposibilidad para efectuar acciones que permitiesen superar la incredulidad de los oyentes. En referencia a Nazaret, Marcos afirma: «No pudo hacer allí ningún portento» (Mc 6,5). Aunque para el evangelista tal afirmación probablemente solo indicaba la obstinada resistencia de los lugareños, era susceptible de ser entendida como muestra de la impotencia de Jesús. Mateo parece haber encontrado embarazosa la afirmación y optó por transformarla en otra que la suaviza: «Y no obró allí muchos milagros a causa de su incredulidad» (Mt 13,58).

El proceso de embellecimiento es visible, además de en las creaciones de los evangelistas y en las modificaciones efectuadas por ellos en textos previos, en no pocas de las numerosísimas variantes textuales, producto no solo de errores, sino también de alteraciones deliberadas por parte de copistas. Según varios manuscritos del Evangelio de Juan, Jesús dice públicamente, refiriéndose a la festividad de los Tabernáculos: «Yo no subo a esta fiesta» (Jn 7,8); sin embargo, a continuación se afirma que «cuando sus hermanos subieron a la fiesta, subió él también» (Jn 7,10). La inconsistencia es tanto más embarazosa cuanto que sugiere que Jesús no fue veraz. Esta parece ser la razón de que la mayoría de manuscritos añadiese el adverbio «todavía» en el versículo 8 («Yo no subo todavía a esta fiesta»), lo que parece una adición temprana para neutralizar la incoherencia **[9]** .

Los anteriores ejemplos muestran cómo una y otra vez se corrige el relato marcano, suprimiendo o alterando el texto para convertir a un ambiguo Jesús, cuya imagen no estaba del todo a la altura de las expectativas de los evangelistas (o a la de sus potenciales lectores), en alguien más sofisticado y sublime. La detección de estas metamorfosis textuales resulta muy instructiva, pues permite percibir de manera concreta indicios del proceso de conversión de un sujeto en un objeto de veneración religiosa —cuya dignidad ontológica no aparece a la conciencia creyente como un *resultado*, sino como un *dato* inmediato y original—. Este proceso glorificador supuso una cabal deshistorización del personaje real, discernible todavía en los rasgos de labilidad que lo caracterizan en estratos más antiguos de tradición, pero que es progresivamente transformado en un ser sin defectos y cuya naturaleza única sobrepasaría todo lo conocido. Se hace así perceptible que a menudo son las necesidades de los potenciales destinatarios, no la fidelidad a la historia, lo que condiciona la progresiva elaboración de las narraciones.

La necesidad de sublimar al personaje entrañó asimismo la pura y simple invención. Lucas excogitó el único episodio canónico que describe una escena de la adolescencia de Jesús, en la que este discute con los maestros de la Ley a sus doce años (Lc 2,46-47). El objetivo es presentarlo como superior en sabiduría a sus más doctos contemporáneos. El carácter legendario y apologético de la historia está fuera de toda duda: los seguidores de Jesús parecen haber ignorado todo sobre su vida previa, además de que existen numerosos paralelos de la historia del joven de sabiduría precoz que asombra a los sabios en varias tradiciones culturales, como Egipto, la civilización grecorromana y la literatura judía **[10]** .

EL HÉROE ETÉREO: VÍAS DE DESPOLITIZACIÓN

Una de las circunstancias decisivas en las que la

transmisión de la memoria de Jesús operó fue la del fracaso de las expectativas originarias: la crucifixión debió de evidenciar que la liberación de Israel tal como había sido esperada por aquel constituía un camino sin salida. La necesidad de supervivencia del grupo en un mundo dominado por el mismo Imperio que había crucificado a su guía exigió reformular las expectativas en sentido espiritualizante. La despolitización del grupo propició la de su desaparecido líder, haciendo imperativa la reelaboración de la figura de Jesús como un maestro puramente religioso desconectado de cualquier ambición terrenal y por ende ajeno a todo proyecto antirromano **[11]**. Este proceso experimentó un nuevo y decisivo impulso con otro fracaso, esta vez el de los judíos insurgentes en la revuelta general del
66-74
e. c., que durante décadas mostró que la oposición a Roma constituía una opción desesperada **[12]**.

Todo ello indujo a omitir o minimizar los elementos de la personalidad y la predicación de Jesús que no casaban bien con la nueva visión, y por tanto los que vehiculaban sus pretensiones políticas y su oposición al Imperio. El conocimiento de las circunstancias históricas bajo las que vivieron los nazoreos hace mucho más fácil explicar la minimización de rasgos políticos si la tradición contuvo originalmente tales rasgos, que hallar las razones por las que los habrían introducido posteriormente en una tradición originalmente carente de ellos **[13]**.

Es importante advertir de entrada, sin embargo, que a diferencia de lo que a menudo ha afirmado cierta exégesis interesada en desacreditar como enrevesada la hipótesis de un Jesús implicado en la resistencia a Roma, este proceso de despolitización no exigió una completa reescritura de la tradición, como si se hubiera transmutado la historia de un sujeto belicoso en la de uno exquisitamente apolítico. Tal completa reescritura nunca se produjo, como lo demuestran

ya los rastros de nacionalismo, pretensiones regias y vocación de poder en la tradición evangélica. Pero lo crucial es comprender que nunca hubo necesidad de efectuar tal completa reelaboración. Ante todo, porque al margen del anacronismo que supone escindir lo espiritual y lo político en el judaísmo del Segundo Templo **[14]** , todo indica que Jesús fue un sujeto genuinamente religioso. Además, porque la implicación de alguien en la resistencia antirromana no entraña necesariamente en modo alguno que fuese un monomaníaco del poder o la violencia **[15]** . Así pues, la tradición cristiana solo requirió de una reelaboración parcial de Jesús.

La expansión del episodio de la tentación en el desierto ha sido a menudo plausiblemente interpretado como un intento de despolitización. Mientras que Marcos solo dice que Jesús «estuvo en el desierto cuarenta días, siendo tentado por Satanás», Mateo y Lucas expanden la historia, convirtiéndola en una tentación triple. En la tercera tentación, Satán muestra a Jesús «todos los reinos del mundo y su gloria», ofreciéndoselos a cambio de adoración **[16]** . La negativa de Jesús —denominado por Mateo y Lucas «hijo de Dios»— implica el rechazo a asumir el poder terrenal. De este modo, cualquier expectativa política que pudiera ser asociada con la titulatura imperial de «hijo de Dios» queda cancelada, y en una escena que constituye precisamente la obertura de la actividad pública de Jesús.

Una pretensión regiomesiánica de Jesús en el habitual sentido de la realeza davídica es, como se ha argumentado, extremadamente probable **[17]** . Sin embargo, los numerosos indicios son *disiecta membra*, pues los evangelios no presentan una narración secuencial y completa de tal pretensión. Esto significa que mucho material relevante fue suprimido, aunque —sin duda en virtud de la enorme importancia del motivo en la tradición original— esa supresión no se produjo de modo coherente, dejando varios rastros en los textos. El carácter

embarazoso de tal pretensión tras la crucifixión indujo a los evangelistas —o a la tradición subyacente— a contar una historia en la que el motivo regio fue minimizado y dejó de ser fácilmente detectable. Una vez suprimido mucho material, fue posible asimismo una ulterior despolitización del motivo, mediante la cual la concepción original de la realeza como algo político y terrenal se intentó reemplazar por otra distinta. Un ejemplo particularmente claro de esta estrategia se halla en el Cuarto Evangelio, donde, en la conversación con Pilato sobre la naturaleza del reino, Jesús pronuncia la conocida declaración:

> Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mis ayudantes lucharían para que yo no fuera entregado a los judíos (Jn 18,36).

Esta frase es usada por doquier para negar el carácter políticoterrenal del reino anunciado por Jesús. El problema al que se enfrenta este procedimiento es que existen numerosos motivos de peso para descartar la historicidad del dicho. Si ya resulta difícil imaginar cómo se habría podido transmitir información relativa a un diálogo de Jesús con el prefecto, la oposición que establece entre aquel y «los judíos» es signo de una redacción tardía, tanto más cuanto que el pasaje se enmarca en un relato de interrogatorio (Jn 18,33-19,16) que carece de toda plausibilidad psicológica e histórica **[18]**. Además, la frase vehicula una concepción puramente metaempírica del reino que es contradicha frontalmente por material evangélico que —como se ha visto— presenta muchos visos de historicidad, mientras que está en sospechosa consonancia con la tendencia del evangelista a dibujar un Jesús preternatural y refleja de modo revelador la espiritualización de sus expectativas **[19]**. Así pues, puede concluirse que la idea de una realeza mesiánica de Jesús, desmentida en su ignominiosa muerte, fue modificada por la

comunidad primitiva, transformándose en la de una realeza celestial: esto permitió no solo conservar la idea de que Jesús, a pesar de su fracaso, merecía crédito, sino también la de que sus seguidores, lejos de ser una banda de ilusos, tenían creencias fundadas. Resulta irónico que la admisión de Juan 18,36 como una declaración genuina de Jesús permita a la exégesis al uso presentar la concepción de una realeza terrena como una malinterpretación de su mensaje: el pasaje confirma indirectamente el carácter políticoterrenal del reino anunciado por el galileo, pues es a todas luces un producto apologético de la comunidad **[20]**. Esta reinterpretación propició asimismo que los bienes y recompensas que se creía aportaría la llegada del mesías, en su origen concebidos ante todo como concretos y tangibles —abundancia alimenticia, fin del hambre y las privaciones—, fueran reformulados en categorías exclusivamente espirituales.

La edición del material en el sentido de una despolitización no afectó solo al protagonista, sino también a otros personajes y circunstancias vinculados con él. Un ejemplo elocuente es el de los hombres crucificados con Jesús. No solo la parquedad de las noticias sobre ellos presupone algún tipo de supresión de material, sino que las designaciones empleadas por los Sinópticos para designarlos carecen de credibilidad **[21]**. La alteración de su identidad —que los convirtió en «bandidos» y «malhechores»— encubrió su carácter insurgente, así como su probable relación con Jesús. El olvido selectivo y la modificación del recuerdo son estrategias complementarias encaminadas a superar la disonancia cognitiva.

Quizá el ejemplo más flagrante de distorsión histórica que la tradición cristiana hubo de llevar a cabo para intentar ocultar(se) la dimensión políticamente subversiva de Jesús sea el retrato del propio prefecto romano que lo hizo ejecutar. La imagen de las autoridades judías y aun de la multitud presionando a Poncio Pilato para que crucificase a un correligionario, y del prefecto romano proclamando inocente

y queriendo salvar de la ejecución a un sujeto cuyos rasgos insurgentes los propios relatos evangélicos no pueden ocultar es hasta tal punto inverosímil y estrambótica que ha generado todo tipo de incongruencias **[22]** .

Cuando se repara en los distintos modos en los que la dimensión política y antirromana de la historia de Jesús se ha silenciado, reinterpretado u oscurecido —y mediante los que la tradición sobre el personaje ha sido modificada de acuerdo a ciertas pautas recurrentes—, puede evaluarse críticamente un hecho que no deja de enarbolarse como prueba del supuesto carácter apolítico del galileo, a saber, que las fuentes no conservan ningún pronunciamiento inequívoco de Jesús sobre el Imperio. El examen efectuado en la segunda parte de este libro muestra el carácter capcioso de ese razonamiento. Los rastros, aislados pero harto elocuentes, de una actitud hostil de Jesús respecto al Imperio indican que el modo más plausible de entender la ausencia de pronunciamientos explícitos sobre esta cuestión es el que postula que —de haberlos habido, lo que es virtualmente seguro, dada la ocupación romana de Palestina— estos fueron oportunamente cancelados de la tradición, en virtud de su carácter negativo y comprometedor para los seguidores del galileo.

La mistificación llegaría a su culmen cuando la imagen de Jesús fue acuñada en monedas imperiales bajo Justiniano, en el siglo VI. El judío que había rechazado el pago del tributo y las pretensiones de Roma fue convertido en el legitimador del dominio imperial. La idea de que Jesús se mostró respetuoso con el régimen existente y predicó el sometimiento a la autoridad es una idea tan extendida que se encuentra incluso en la ilustrada *Enciclopedia*, en artículos redactados por Diderot **[23]** ; aunque la idea asume aquí un significado polémico en relación con la intolerancia practicada por las Iglesias cristianas, muestra hasta qué punto esa idea ficticia se convirtió en patrimonio común.

EL PRÍNCIPE DE LA PAZ: LA CREACIÓN DE UN JESÚS NO VIOLENTO

La reconstrucción de la figura de Jesús ha mostrado que, si bien no es posible conocer con certeza la medida en que la violencia formó parte de su proyecto, puede inferirse con un alto grado de probabilidad que no le fue ajena por principio. Dos razones principales respaldan esta conclusión. La primera es la presencia de los rastros de violencia conservados en los evangelios. La segunda es que el hecho mismo de que haya habido una edición de pasajes relacionados con el uso de la fuerza física se explica mucho mejor si dimensiones violentas hubieron de ser canceladas de la tradición **[24]** .

No obstante, las mismas circunstancias históricas que obligaron a los seguidores de Jesús tras su muerte a despolitizar su figura les indujeron también a eliminar en lo posible de su retrato los rasgos violentos **[25]** . De nuevo, es importante advertir que este proceso no entrañó una alteración total de su personalidad histórica, pues no se debe desechar apresuradamente la posibilidad de que algunos pronunciamientos en favor de la paz provengan de Jesús. Varias razones respaldan este aserto. Ante todo, la búsqueda de la concordia social —aunque en un modelo teocrático— parece haber formado parte de las expectativas del predicador galileo, cuya concepción del «reino de Dios» implicaba el fin de los conflictos humanos y el establecimiento de la paz definitiva; como tantos otros visionarios a lo largo de los siglos, Jesús tuvo como ideal un mundo en armonía. Además, la retórica de la obtención de la paz ha formado siempre parte de los discursos legitimadores de quienes ostentan poder o aspiran a ostentarlo, incluso y sobre todo allí donde la violencia se utiliza como un instrumento político. Por último, no puede descartarse que Jesús hubiese rehusado circunstancialmente el uso de la violencia por motivos pragmáticos o estratégicos. De todo esto se sigue que hay

muchas probabilidades de que la tradición contuviese pronunciamientos de Jesús a favor de la paz **[26]** . Así pues, la construcción de un Jesús pacífico no debe de haber implicado la completa sustitución de una suerte de sujeto sanguinario por uno deliciosamente manso —un proceso radical, improbable en perspectiva tanto textual como psicológica **[27]** —, sino una transformación parcial, que exigió la eliminación de material, la edición de episodios y temas particularmente espinosos relacionados con la violencia, así como el énfasis en los aspectos más amables del galileo.

Si bien no es posible pronunciarse con seguridad sobre la historicidad de los relatos evangélicos de la «expulsión de los mercaderes del Templo», que presentan a Jesús haciendo uso de violencia física contra un conjunto de hombres y sus pertenencias, lo que resulta claro es que su formulación actual carece de sentido **[28]** . Una opción sopesada y favorecida por varios estudiosos es que el episodio podría constituir la estilización de un suceso de mayor violencia en el que estuvieron implicados otros seguidores de Jesús **[29]** .

El ejemplo más evidente en la creación de un Jesús no violento se halla en las adiciones sinópticas al relato de la pasión de Marcos, donde uno de los presentes saca la espada y hiere a uno de los que van a detener a Jesús. Marcos se limita a poner en su boca este reproche: «¡Como contra un bandido habéis salido con espadas y bastones a prenderme! Cada día estaba yo con vosotros en el Templo enseñando y no me prendisteis, pero tenían que cumplirse las Escrituras» (Mc 14,48). La referencia al cumplimiento de las Escrituras hace ya sospechar el cariz teológico del relato, pero aquí interesa solo señalar que entre las perplejidades que este genera está el que no contiene una reacción específica de Jesús al episodio de violencia señalado. Esto queda, sin embargo, resuelto por Mateo:

> Y he aquí que uno de los que estaban con Jesús, extendiendo la mano, desenvainó su espada, y golpeando al siervo del sumo sacerdote, le cortó la oreja. Entonces le dice Jesús: «Devuelve tu espada a su lugar, porque todos los que empuñan espada, a espada perecerán. ¿O piensas que no puedo rogar a mi Padre, y pondría de inmediato a mi disposición más de doce legiones de ángeles? ¿Cómo, entonces, se cumplirán las Escrituras, que dicen que ha de suceder así?» (Mt 26,51-54).

El pasaje atribuye a Jesús un pequeño discurso en el que detiene (tarde) al discípulo y ofrece como justificación para ello una frase que parece proverbial, según la cual la violencia ha de evitarse porque se reproduce a sí misma y acaba siendo contraproducente **[30]** . Además, a continuación Jesús declara que renuncia a una ayuda angélica con la que podría contar de forma inmediata, quedando así convertido en un ser que, a pesar de su inmenso poder, opta voluntariamente por la resolución no violenta de los conflictos. Esas palabras fueron interpretadas desde muy pronto como una proclamación de pacifismo **[31]** .

La adscripción de estas palabras a Jesús presenta, sin embargo, problemas insolubles. El primero es que tal reacción brilla en Marcos por su ausencia, a pesar de que a este le habría sido muy útil informar de ella **[32]** . El segundo es que, si esas palabras reflejaran el pensamiento de Jesús sobre la violencia, sería muy difícil entender por qué —afectando a una cuestión tan fundamental en la Palestina contemporánea — no habría formulado con anterioridad esa enseñanza, y por qué el discípulo no la habría entendido. El tercero es que el texto es incongruente tanto internamente como en relación con material evangélico que presenta visos de historicidad: si Jesús se oponía por principio a la violencia —incluso a la ejercida en legítima defensa—, no se entiende por qué sus

discípulos llevan espadas, y por qué él mismo habría dado, según Lucas, la orden de adquirirlas. El cuarto es que todo indica que la frase relativa a los ángeles es una creación apologética, destinada a resolver, para los destinatarios del evangelio, el escándalo de la impotencia de Jesús **[33]**. Significativo es también que el fundamento para no recurrir a las huestes angélicas no es el rechazo de la violencia como tal, sino solo que esa opción frustraría el plan divino contenido en las Escrituras **[34]**. Todo esto muestra que el pasaje no solo es una ficción piadosa, sino que incluso si se concediese su proveniencia de Jesús no demostraría en modo alguno la existencia de su supuesto «pacifismo». Algo similar ocurre con la versión contenida en Lucas:

> Viendo los que estaban con él lo que iba a pasar, dijeron: «Señor, ¿golpeamos con espada?». Y golpeó uno de ellos al siervo del sumo sacerdote, y le cortó la oreja derecha. Respondiendo Jesús, dijo: «Dejadlo, hasta aquí». Y tocando la oreja, le sanó (Lc 22,49-51).

Aunque el sentido exacto de la frase puesta en boca de Jesús no es totalmente claro, su función narrativa es análoga a la reacción que Mateo le atribuye en el pasaje paralelo: interrumpir el curso de los acontecimientos. Pero Lucas añade también un breve relato de milagro: Jesús no solo pone fin a la violencia, sino que cura al hombre herido. Una vez más, sin embargo, el carácter ficticio de las dos últimas frases se impone. La pregunta de los discípulos sobre el uso de las espadas presupone la posibilidad de una respuesta positiva, lo que excluye una previa enseñanza de no violencia por parte del galileo. De hecho, la sincopada concisión de la respuesta de Jesús resulta sospechosa **[35]**, tanto más cuanto que para apreciar el carácter ficticio del milagro que la acompaña no es necesario hacer gala de prejuicios antisobrenaturalistas, pues basta con señalar una cardinal incongruencia narrativa: una

acción tan portentosa habría debido suscitar algún tipo de reacción de gratitud o sorpresa, pero nada en absoluto se dice de ello. Si a todo esto se añade el contrasentido de que quien actúa violentamente queda impune mientras que el presunto pacifista es el arrestado y crucificado, no podrá sino concluirse que, una vez más, se transparentan aquí las creaciones de una piadosa fantasía.

La conclusión del examen efectuado permite reconsiderar críticamente un detalle intrigante del relato de la pasión. A diferencia de los restantes evangelistas, que adscriben la violencia en Getsemaní a uno de los discípulos de Jesús, el autor del Evangelio de Marcos o la tradición subyacente deja indeterminada la identidad de quien tira de espada, y se refiere vagamente a «uno de los presentes» **[36]**. Esto ha inducido a no pocos exégetas a afirmar que el autor de esa violencia fue no un discípulo de Jesús, sino un miembro del grupo que fue a apresarlo **[37]**, lo que significa que paradójicamente habría herido a uno de los suyos. En realidad, hay razones poderosas para pensar que Marcos (o su fuente) fue consciente de la existencia de conductas violentas en el grupo de Jesús, por lo que prefirió intencionadamente utilizar una expresión vaga y mantener el anonimato del sujeto, sea para evitar reconocer una conducta violenta en uno de los miembros del grupo, sea con el objeto de proteger de posibles represalias la identidad del personaje violento **[38]**. De este modo se ahorró también tener que hacer reaccionar a Jesús ante esa violencia, lo cual —como muestran los casos de Mateo y Lucas— solo podía hacerse de forma implausible y con torpeza.

EL SALVADOR UNIVERSAL: PROCESOS DE DESJUDAIZACIÓN

Los evangelios poseen suficientes elementos a partir de los cuales reconstruir a un Jesús judío y fiel observante, pero su

redacción final tuvo lugar en una época en la cual los seguidores de sus discípulos estaban articulando un movimiento autónomo que generó su identidad y su autodefinición en parte por oposición al judaísmo. Este hecho dejó su impronta en la imagen que presentan de Jesús, quien es dibujado distanciándose en ciertos aspectos de su propia religión.

Uno de los modos en que los Sinópticos dibujan esa contraposición es mediante la simplificación del mundo religioso contemporáneo. Así, «los fariseos» suelen ser presentados en conjunto como oponentes de Jesús. En otros pasajes son «los sumos sacerdotes y los escribas» los que se le enfrentan. Dado que otras corrientes del judaísmo no son mencionadas en el texto, el uso de estas expresiones genéricas, en particular en escenas de conflicto, crea la impresión de que el judaísmo —o al menos sus representantes autorizados— se opone tajante y violentamente a Jesús **[39]**, y que este se opone a su vez a la Ley judía hasta el punto de minimizar su valor e incurrir en blasfemia. Es bien conocido el pasaje del Evangelio de Mateo en el que «todo el pueblo» (*pâs ho laós*) reacciona a la declaración de inocencia de Pilato exclamando: «¡Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!» (Mt 27,25), una frase que es a todas luces una pura invención pero que tuvo infaustas consecuencias, pues ha sido usada a lo largo de los siglos en la literatura y la homilética cristianas para demostrar la naturaleza homicida del pueblo judío **[40]**.

Otro procedimiento destinado a desjudaizar a Jesús es el uso de observaciones narrativas con comentarios implícita o explícitamente despectivos sobre «los judíos». Un ejemplo claro se halla en el capítulo 7 de Marcos, donde se afirma que «los fariseos y algunos escribas procedentes de Jerusalén», al ver que algunos discípulos de Jesús comían los panes sin lavarse previamente las manos, le formulan reproches. El inciso dice:

> Porque los fariseos y todos los judíos no comen si antes no se han lavado las manos concienzudamente, manteniendo la tradición de los ancianos; y al volver de la plaza, si no se bañan, no comen; y observan otras muchas cosas recibidas por tradición, como las inmersiones de copas, vasijas, utensilios de cobre [y camas] (Mc 7,3-4).

El autor atribuye no solo a «los fariseos» en general, sino a «todos los judíos», una praxis ritual que el contexto critica como superficial y supersticiosa, en contraposición a la práctica de los discípulos de Jesús, y por tanto de este. Ahora bien, tal atribución es hiperbólica y caricaturesca. Aunque ciertos aspectos de la historia de las reglas sobre el lavado de manos son inciertos, es seguro que tales lavatorios no formaban parte de las leyes bíblicas de pureza y que en la primera mitad del siglo I e. c. habrían sido practicados solo por un pequeño número de judíos **[41]**. Pero la referencia genérica a «los judíos» permite al autor suscitar en los destinatarios del texto una visión desdeñosa del judaísmo y, al mismo tiempo, aislar a Jesús y a sus discípulos de su propia religión.

Estos procesos de desjudaización, aún oblicuos e incipientes en los Sinópticos, son particularmente notables en el Evangelio de Juan, escrito en una época en la que el proceso de separación del movimiento cristiano respecto al judaísmo estaba ya avanzado en la comunidad destinataria del escrito. Aunque en el diálogo con la mujer samaritana se llama a Jesús «judío» (*'Ioudaîos*: Jn 4,9), esto supone una excepción en la obra, que pone en su boca un lenguaje que lo distancia de forma nítida de sus correligionarios. En varios pasajes en los que dialoga con ellos utiliza la expresión «vuestra ley», y en una conversación con los discípulos se refiere a «su ley» **[42]**. La implicación de estas formulaciones es que la Torá es algo ajeno a Jesús. Si a esto se añade que a

menudo los adversarios de Jesús son descritos genéricamente como «los judíos» y que se les atribuye la voluntad homicida de acabar con él, la contraposición que le aísla completamente de su matriz étnica y religiosa resulta obvia **[43]** . En el relato de la pasión, se pone en boca de Pilato la idea de que quien entrega a Jesús no son solo los sumos sacerdotes sino «la nación» judía en su conjunto **[44]** , vehiculándose así la idea de que es el judaísmo como tal el que reniega de uno de sus hijos. Tales expresiones son anacronismos que solo reflejan la posición del autor de la obra y la de sus destinatarios en un periodo muy posterior de conflicto entre la comunidad cristiana y la Sinagoga.

La desjudaización va en ocasiones a la par de desarrollos universalizantes. Aunque el proyecto de Jesús tuvo como receptores a sus correligionarios judíos, las necesidades espirituales de sus seguidores hicieron de él el «salvador del mundo», tal como se le designa en el Cuarto Evangelio y a partir de entonces en la literatura cristiana **[45]** . La profunda transmutación de la figura de Jesús explica en parte el inmenso éxito que este escrito tuvo en las elaboraciones teológicas y en la creación popular del personaje, precisamente porque reflejaba y permitía articular una autodefinición más nítida de los grupos cristianos en su entorno religioso.

Un ulterior modo de desjudaizar a Jesús fue presentar su enseñanza como el inicio de una nueva comunidad religiosa, distinta de Israel y dotada de ritos propios. La idea aparece al final del Evangelio de Mateo, en el mandato de «hacer discípulos a todos los pueblos», bautizando en el triple nombre del Padre, el Hijo y el Espíritu (Mt 28,19). La atribución a Jesús de esta formulación es un anacronismo, pues expresa la fe y la praxis constitutivas de la nueva identidad de un grupo, surgidas solo tras su muerte **[46]** . Pero el texto que expresa con mayor claridad una supuesta voluntad fundacional es otro del mismo evangelio:

> Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no la subyugarán (Mt 16,18).

Estas palabras, de tan inmensa influencia, no son atribuibles a Jesús. Además de los signos de una intensa elaboración redaccional de toda la perícopa con respecto a Marcos 8,27-29 **[47]** , la idea misma —la fundación de una comunidad dentro de Israel o paralela a él, destinada a durar — carece de sentido en labios de un visionario escatológico **[48]** . Hasta tal punto es así, que el texto es incongruente en su propio contexto: el posesivo (*mi* Iglesia) es incompatible con el hecho de que, justo antes, Pedro acaba de reconocer a Jesús como el mesías (de Israel). Además, la noción de una institución edificada sobre la autoridad de un personaje distinto de Jesús y vicario suyo es extraña al ideario del galileo, y adquiere únicamente sentido a la luz de la teología del evangelista, que como otros grupos cristianos concedió una relevancia especial a la figura de Pedro **[49]** . La génesis del pasaje, por tanto, se explica en virtud de las disputas de legitimación surgidas tras la muerte de Jesús **[50]** , de las que se hallan muchos ejemplos dentro y fuera del Nuevo Testamento. Por lo demás, si Jesús hubiera dicho algo tan crucial y útil a los intereses cristianos como lo que Mateo le atribuye, apenas resultaría posible entender la ausencia de rastros de ello en Marcos y Lucas. El texto es, a todas luces, un producto comunitario tardío, como lo reconoce de forma mayoritaria el mundo de la exégesis **[51]** .

Los ejemplos analizados reflejan solo algunos de los modos en que los escritos del Nuevo Testamento operaron en la figura de Jesús una suerte de epispasmo, despojándolo progresivamente de su naturaleza judía, étnica y religiosamente hablando. A principios del siglo II, Ignacio de Antioquía dirá que «es absurdo hablar de Jesús Cristo y vivir al modo judío (*ioudaízein* **[52]**)». La tradición cristiana no

haría sino acentuar el proceso de las formas más diversas.

Sin embargo, por razones obvias, desjudaizar a un judío es algo que no pudo ser llevado nunca a cabo de un modo convincente. La presencia en la tradición de datos como la adhesión de Jesús a la Ley, su circuncisión o sus peregrinaciones a las fiestas de Jerusalén ha ocasionado no pocos problemas interpretativos a los autores cristianos a lo largo de los siglos, máxime cuanto que en la Antigüedad algunos fieles pudieron referirse a esas prácticas de Jesús para seguir preceptos judaizantes ateniéndose al principio de la *imitatio Christi*. Esto obligó a exégetas y teólogos a excogitar constantes racionalizaciones, atribuyendo a Jesús intenciones contradictorias, como la de observar y abolir la Ley al mismo tiempo **[53]** .

EL INSTAURADOR DEL REINO: FABRICANDO UN JESÚS NO APOCALÍPTICO

Un predicador que había anunciado la inminente instauración del reino de Dios, pero que fue crucificado por los romanos sin que a continuación las condiciones del mundo se hubiesen transformado era, cada vez más obviamente a medida que pasaba el tiempo, un hombre que se había equivocado. Dado que muchos visionarios han mantenido ilusiones similares, el fracaso no solo desmentía las altas pretensiones del sedicente profeta, sino que confirmaba su parecido con tantos otros. La necesidad de sus seguidores de rehabilitar su figura y restaurar la confianza en sí mismos exigió corregir las tendencias apocalípticas del maestro, y amortiguar la percepción de que Jesús había errado. Este proceso es perceptible ya en los primeros escritos del movimiento, las cartas de Pablo y los evangelios.

Una vez más, también en este caso la transformación de la figura de Jesús parece no haber requerido una remodelación completa, sino solo la amortiguación de algunos aspectos y el

énfasis en otros. Así, por ejemplo, la creación de un profeta no apocalíptico pudo ser propiciada por la existencia de dichos ocasionales de Jesús en los que se hubiera expresado *como si* el reino estuviera manifestándose **[54]**. Tras su muerte, uno de los modos de contrarrestar la disonancia cognitiva llevó a una reinterpretación y aprovechamiento apologéticos de tales pronunciamientos de Jesús, probablemente lo bastante pregnantes como para haber causado cierto impacto. Un escenario como este permite explicar del modo más sencillo y plausible el material que hallamos en los textos evangélicos.

Aun así, elementos que parecen haber sido cruciales en las esperanzas de Jesús hubieron de ser amortiguados en lo posible. Por ejemplo, la tradición conserva indicios suficientes de que Jesús creyó en una inminente llegada del reino, pero los más claros son de nuevo *disiecta membra*, cuya conexión interna ha sido disuelta en la narración. Más significativo es el hecho de que los evangelistas, en particular los más tardíos, pretenden negar, por indirectamente que sea, que Jesús esperase una manifestación inmediata del reino. Entre el episodio con Zaqueo y la narración de una parábola, Lucas introduce la siguiente aclaración del narrador:

> Al estar ellos escuchando estas cosas, prosiguió contando una parábola, por hallarse él cerca de Jerusalén y pensar ellos que el reino de Dios iba a manifestarse enseguida (Lc 19,11).

No está claro si el pronombre «ellos» se refiere a la gente en general o a los discípulos. Lo relevante es que la alternancia pronominal plural-singular-plural establece una distinción nítida entre «ellos» y «él» (Jesús); es a «ellos» a quienes únicamente se adscribe la creencia en una manifestación inmediata del reino de Dios. El texto busca transmitir la idea de que tal expectativa defraudada no debe ser atribuida al propio Jesús, exonerándolo así no solo de un

error flagrante, sino también de la responsabilidad de haber inducido a error a sus discípulos.

El Cuarto Evangelio ofrece otro ejemplo, en un pasaje colocado en una posición crítica, justo antes de las dos frases con las que finaliza la obra. La escena, ficticia, narra los diálogos de Jesús resucitado con Pedro; después de que este va en pos de Jesús siguiendo sus órdenes, advierte que le sigue «el discípulo al que Jesús amaba», y pregunta a Jesús por esa inesperada presencia. El texto prosigue así:

> Jesús le respondió: «Si quiero que él se quede hasta que yo venga, ¿a ti qué? Tú sígueme». De ahí llegó a los hermanos ese rumor de que aquel discípulo no iba a morir; pero Jesús no le dijo «no va a morir», sino «si quiero que él se quede hasta que yo venga, ¿a ti qué?» (Jn 21,22-23).

La frase «se quede hasta que yo venga» expresa la noción de que el discípulo permanecería vivo hasta el retorno de Jesús en gloria. La creencia de que algunos seguidores de Jesús no morirían antes de su retorno debió de estar extendida en los comienzos del movimiento, como lo muestran varios pasajes neotestamentarios **[55]** . Dado que el autor del Cuarto Evangelio muestra conocer las tradiciones relativas a una venida inminente de la salvación a pesar de discrepar de ellas y que probablemente conoció el primer evangelio, es muy probable que el pasaje refleje una interpretación opuesta a Marcos 9,1. En todo caso, el autor se opone frontalmente a la creencia de que Jesús prometió que sus discípulos no morirían antes de testimoniar el acontecimiento salvífico definitivo. El texto presupone la muerte del discípulo, y expresa la voluntad del autor de contrarrestar la confusión producida por esa muerte entre quienes creían que el propio Jesús había asegurado que no tendría lugar, además de impedir la conclusión de que se había equivocado.

Todo indica que estos pasajes reflejan estrategias apologéticas destinadas a contrarrestar ideas que con el tiempo se hicieron embarazosas para las comunidades cristianas. No se trata solo de que contradigan otro material que presenta visos de historicidad, sino también de su carácter intrínsecamente implausible. Lucas 19,11 utiliza una distinción entre Jesús y sus discípulos que es abiertamente contraintuitiva, pues el guía de un grupo debe de haber albergado esperanzas semejantes a las de los seguidores que él mismo había adoctrinado. En cuanto al pasaje de Juan 21, la reiteración de la frase atribuida a Jesús en el versículo 22 pretende dejar abierta la posibilidad de una interpretación distinta a la de que el discípulo no moriría antes del retorno de Jesús, pero lo cierto es que no parece poder concederse razonablemente a esa frase ningún otro sentido.

A esta luz cabe percibir con mayor nitidez también el carácter ficticio de otro pasaje, situado al comienzo de los Hechos de los Apóstoles. En un diálogo enmarcado en las apariciones del Jesús resucitado, los discípulos inquieren:

> «Señor, ¿es en este momento cuando vas a restaurar el reino a Israel?». Él les respondió: «No os compete a vosotros conocer los momentos y las ocasiones que el Padre ha dispuesto por su propia autoridad. No obstante, recibiréis el poder del Espíritu santo que vendrá sobre vosotros y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaria y hasta el confín de la tierra» (Hch 1,6-8).

A la pregunta, que expresa la impaciencia por la restauración de Israel, se ofrece una respuesta eficacísima para contrarrestar objeciones, pues atañe a varios aspectos relacionados de las esperanzas del grupo. Primero, el contenido: mientras que la restauración por la que se inquiere comporta la esperanza de recibir un poder político del que se

carece, este queda imperceptiblemente sustituido por algo distinto, la capacidad de ser testigos de un mensaje religioso. Segundo, el espacio: si bien la pregunta concernía a una liberación nacional de Israel, aquí el horizonte parece ampliarse «hasta el confín de la tierra», una expresión equívoca que sin embargo es fácilmente interpretable en sentido universalizante. Tercero, el tiempo: no se trata solo de que frente al anhelo de inmediatez en la instauración del reino («en este momento») se responda que no es legítimo aguardar precisiones cronológicas, sino que las palabras de Jesús —que contienen varios verbos en futuro— asumen la lejanía del acontecimiento; habrá mucho que hacer y muchas regiones que recorrer. Mediante el recurso a la autoridad del Jesús resucitado y a la voluntad inescrutable de Dios, el cumplimiento de las expectativas originales queda hábilmente transfigurado y diferido *ad calendas graecas*.

La transformación de la enseñanza escatológica de Jesús entrañó una correlativa modificación de su idea original sobre el reino de Dios. Mientras que —de acuerdo con una concepción extendida en el judaísmo— este incluiría no solo gracias espirituales, sino también concretas bienaventuranzas materiales, la dimensión tangible del reino fue perdiéndose progresivamente a favor de una concepción etérea y puramente interior, que presentaba la indudable ventaja de poder ser experimentada en el corazón, y al mismo tiempo la de no poder ser falsada por la realidad de la experiencia. Así se halla la modificación ya en Pablo: «Porque el reino de Dios no es comida y bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu santo» **[56]**. Aunque podría pensarse que tenemos aquí únicamente una negación dialéctica —en cuyo caso trataría solo de una relativización de lo material a favor de los bienes espirituales—, a la luz de otros pasajes en los que la materialidad del reino se desvanece, Pablo parece articular una cabal espiritualización **[57]**.

Esta desmaterialización de las expectativas posibilitó la

idea de que Jesús había instaurado —o al menos incoado— el reino de Dios. En el Cuarto Evangelio el reino prácticamente desaparece, y en la perspectiva de su autor el juicio asociado a él ha comenzado ya en las reacciones de los seres humanos a Jesús; quienes creen en él obtienen la vida eterna, mientras que quienes no creen ya están juzgados: «Este es el juicio; que la luz ha venido al mundo, y amaron los hombres antes las tinieblas que la luz, porque eran malas sus obras» (Jn 3,19). Tal noción acabaría llevando a la práctica identificación de Jesús con el reino; en el siglo III, Orígenes, para describirlo, acuñaría el término *autobasileía*. La tradición cristiana no renunció a ver en Jesús a un rey, pero consideró su realeza como algo puramente celestial.

La historia de las creencias demuestra que la capacidad de los sujetos religiosos para racionalizar incluso el más flagrante incumplimiento de sus expectativas es prácticamente ilimitada. El caso cristiano es una clamorosa confirmación de este hecho, como lo prueba por ejemplo la Segunda Carta de Pedro. Tras reproducir el juicio escéptico de quienes cuestionan la fiabilidad de las promesas de Jesús aduciendo que las circunstancias del mundo no habían cambiado —«porque desde que los padres murieron todo continúa de la misma manera, lo mismo que desde el principio de la creación» (2 Pe 3,3-4)—, el autor prosigue con una exposición destinada a dotar de sentido a la experiencia y a acallar toda incredulidad:

> A este respecto que no se os oculte, amados míos, que a los ojos del Señor un día es como mil años, y mil años como un día. El Señor no retrasa el cumplimiento de la promesa, retraso que le achacan algunos, sino que tiene paciencia con vosotros y no quiere que nadie se pierda, sino llevar a todos a la conversión (2 Pe 3,8-9).

En la perspectiva *emic*, la argumentación posee sentido. Por

una parte, la percepción misma de un fracaso demuestra únicamente los límites de la comprensión del ser humano, cuyo intelecto razona con magnitudes nimias, incapaces de aprehender el tiempo de Dios: con una cita implícita del Salmo 90,4 («Porque mil años a tus ojos son como el ayer, que ya pasó, como una vigilia de la noche»), el autor excluye de entrada la validez de cualquier crítica fundada en un razonamiento cronológico. Por otra, el aparente fracaso se transmuta en virtud; la ausencia de la manifestación de Dios es engañosa, pues es de hecho el fruto de su voluntad salvífica: la divinidad difiere su intervención para permitir a los hombres convertirse. De aquí se sigue no solo que Jesús no se equivocó, sino que quien se atreve a sugerir algo así no conoce —como sí lo hace el autor— las intenciones divinas. Toda posible objeción es así neutralizada, y de forma apenas apelable.

LA VÍCTIMA INOCENTE Y VOLUNTARIA: GÉNESIS DE UN PARADIGMA MORAL

En la historia de las religiones es bien conocido el proceso por el que un personaje admirado es transformado en un modelo de virtud. Es por ello comprensible que este fuese también el destino de Jesús. Las estrategias para convertirlo en una figura excepcional fueron varias, en la medida en que la tradición lo retrató simultáneamente como maestro de una enseñanza ética superior, hombre incomparablemente bueno y víctima inocente y voluntaria.

Afirmar que Jesús fue *construido* como un paradigma moral no significa que hubiese sido un personaje inmoral o amoral. Las fuentes permiten vislumbrar en el galileo valores como el ferviente interés por la justicia o la sensibilidad hacia los desfavorecidos, lo que denota una nítida inquietud ética **[58]**. Así pues, su exaltación no se produce tampoco en este caso a partir de la nada, pero implicó un proceso de invención al

menos en dos sentidos complementarios: requirió una idealización más allá de las virtudes que se hallan en otros seres humanos y obligó a neutralizar en lo posible las noticias que transmitían rasgos de Jesús dudosamente ejemplares, como sus prejuicios raciales y religiosos, su descortesía y propensión a la cólera, no exenta de violencia; o la intolerancia y escasa sensibilidad hacia quienes rechazaran su mensaje, a los que amenazaba con tormentos eternos **[59]** .

Resulta más fácil exaltar la enseñanza ética de un personaje si la de su entorno es sometida a una caricaturización. Una de las antítesis que se encuentran en el Evangelio de Mateo parece responder a esta estrategia:

> Oísteis que se dijo: «Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo». Ahora bien, yo os digo: amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen (Mt 5,43-44).

Si bien la frase «odiarás a tu enemigo» podría considerarse la contrapartida de «amarás a tu prójimo», aquel precepto carece de base bíblica. En realidad, si bien la tradición judía conoció una posición similar en el acentuado dualismo mantenido por la comunidad de Qumrán **[60]** , es lo bastante amplia como para contener preceptos similares a los atribuidos a Jesús. Esto parece explicar la afirmación de Josefo de que Moisés inculcaba *epieíkeia* («gentileza» o «moderación») incluso para con los enemigos declarados **[61]** . Este hecho, así como la plena inserción de los preceptos éticos de Jesús en la religiosidad judía, indica que la implícita reducción de la enseñanza ética del judaísmo a «odiarás a tu enemigo» constituye una sutil distorsión del mundo espiritual y ético del entorno.

El retrato de Jesús como un sujeto sensible ante los desfavorecidos no era sin embargo suficiente, pues no lo habría convertido aún en un ser lo bastante singular. La tradición fue más allá, y ya Pablo declara que «no conoció el

pecado», una idea reiterada en los escritos del Nuevo Testamento [62] . La noción de la impecabilidad de Jesús se comprende mejor a la luz de tradiciones en las que el mesías de Israel era considerado libre de pecado [63] , pero podría estar unida a la interpretación sacrificial de su muerte, pues según la concepción bíblica la víctima propiciatoria debía ser inmaculada. La Primera Carta de Pedro explicita este vínculo, al hablar de la «sangre de Cristo, como de cordero sin tacha ni mancilla». Esto llevó a la tradición a designar a Jesús como «el santo» y «el justo» por antonomasia [64] . La idea se convirtió en algo tan fundamental que el autor de la Carta a los Hebreos, que sostiene que la acción salvífica de Jesús exige su completa identidad humana, pone en peligro la coherencia de su argumentación afirmando que aquel fue «en todo a semejanza nuestra, excepto en el pecado (*chōrìs hamartías* [65])».

Un elemento crucial en la idealización del personaje, preparado ya en su despolitización, es su conversión en una víctima inocente. Este aspecto posee una enorme importancia, pues estructura toda su historia según el patrón diseñado en Marcos: allí, Jesús es, sin explicación alguna, objeto de animadversión de las autoridades judías, que se confabulan contra él. La espina dorsal de ese escrito, que inspiraría a los restantes evangelistas, es la historia de la persecución y vindicación de una persona justa, configurada a partir de un modelo bien atestiguado en la literatura judía, en la historia de José (Gn 37-50), el libro de Ester, los capítulos 3 y 6 del libro de Daniel o la historia de Susana, entre otras [66] . Diversos detalles de la tradición sobre Jesús responden a este modelo literario, al que pertenece también el ciclo del «siervo de Yahvé» del Deuteroisaías, en el cual una figura de «mediador de la alianza» es maltratada, para luego ser glorificada [67] .

A la construcción de Jesús como sujeto pacífico responde la imagen de pasividad y mansedumbre con la que habría

afrontado su proceso y su muerte. Así, por ejemplo, es presentado en Mateo guardando silencio ante quienes le interrogan y acusan **[68]**. Pero aparte de que algunas de las declaraciones que se le atribuyen contienen amenazas implícitas, y de que sería fácil convertir a un crucificado en modelo de resignación, la noción literaria de la víctima que calla estaba disponible tanto en la literatura judía como en la grecorromana. Del siervo de Yahvé se dice que «como cordero, estuvo mudo ante el que lo trasquila» (Is 53,7). Y también del legendario Remo, el hermano de Rómulo, se afirma que mantuvo un «silencio ordenado» en el juicio previo a su muerte **[69]**. Este tipo de detalles contribuyó a crear la imagen de Jesús como un sujeto débil de acuerdo a los estándares sociales, pero cuya potencia espiritual se manifiesta sin embargo en el momento justo **[70]**. En este sentido, Jesús es dibujado como modelo para la imitación cristiana **[71]**.

Los evangelistas dieron otra vuelta de tuerca a la historia de Jesús al fabricar la ficción de que los propios agentes de su muerte proclamaron su inocencia. En Marcos, cuando los judíos piden a Pilato que lo crucifique, este responde: «Pues, ¿qué mal ha hecho?». Mateo escribe que el prefecto sabía que «le habían entregado por envidia», excogita la historia de la mujer de Pilato («No te metas con ese justo [...]»), y luego imagina la implausible escena del lavatorio de las manos, en la que Pilato se declara inocente de la muerte de Jesús al mismo tiempo que lo hace ejecutar **[72]**. Lucas y Juan subrayan esta faceta, al hacer afirmar tres veces a Pilato: «No hallo delito alguno en este hombre» **[73]**. La presunta inocencia de Jesús es también atestiguada por el centurión a cargo de la crucifixión **[74]**. Nada en todo este material presenta, sin embargo, visos de verosimilitud histórica.

La capacidad imaginativa de la tradición para fabricar la inocencia de Jesús no acaba aquí. En el Evangelio de Lucas, tal supuesta inocencia es testimoniada incluso por uno de los

crucificados. Cuando de su compañero se afirma —sin que se expliquen sus razones— que injuria a Jesús, él le increpa a su vez diciendo:

> ¿Es que ni siquiera temes a Dios, tú que estás en la misma condena? Por nuestra parte, nosotros lo estamos justamente, pues recibimos el pago adecuado por lo que hicimos, pero este nada inapropiado ha hecho (Lc 23,40-41).

La diferenciación operada por los evangelistas entre Jesús y los otros crucificados alcanza un clímax cuando es precisamente uno de ellos quien declara que existe tal diferencia: mientras que ellos son justamente condenados, Jesús lo es de forma inmerecida **[75]**. El propio personaje refrenda así el juicio del autor del evangelio, que califica a los crucificados como *kakoûrgoi* («malhechores») y presenta en cambio a Jesús como víctima inocente. El pasaje, a todas luces incongruente **[76]**, fue sin embargo muy útil para el autor, pues no solo apuntalaba su visión de Jesús como ser inmaculado, sino que le permitía hablar de una conversión del «malhechor» y manifestar así el poder salvador de aquel.

Este no fue, sin embargo, el único pasaje en el que la crucifixión se utilizó para realzar la imagen moral de Jesús. Lucas pone en boca de Jesús la frase: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34). El enunciado presenta problemas de atestiguación, al no aparecer en importantes manuscritos, lo que ha hecho conjeturar que podría ser un añadido secundario. Hay razones, sin embargo, para pensar que es un producto del evangelista **[77]**. En cualquier caso, todo indica que su atribución a Jesús es implausible: no solo porque un nacionalista judío difícilmente habría exculpado a sus ejecutores romanos, sino porque no habría pensado que no sabían lo que hacían. En realidad, la frase presupone la ficción cristiana de que los ejecutores de la

crucifixión fueron los judíos [78], pues solo a su luz adquiere sentido la mención de la ignorancia. A pesar de su carácter ficticio, la frase parece haber servido para expresar el autodominio y la abstención de la venganza, y por tanto para celebrar la perfección moral de quien la pronuncia [79].

Un requisito imprescindible, clave en la construcción de Jesús como paradigma moral, es el postulado de que su muerte no fue un acontecimiento imprevisto o el mero resultado de la voluntad de otros, sino precisamente lo que él mismo —de acuerdo con un plan salvífico establecido por la voluntad divina— había previsto y deseado. La idea, que aparece ya en diversos lugares del epistolario paulino [80], se usa asimismo en todos los evangelios, donde Jesús es presentado como alguien enteramente consciente de un destino que no rehúye. Una formulación especialmente clara se halla expuesta en Mateo, donde en el momento del arresto Jesús afirma que él *podría* pedir a Dios «que enviase doce legiones de ángeles» para defenderlo, pero que no lo hace para que se cumplan las Escrituras. El Evangelio de Juan es aún más explícito, al hacer decir a Jesús que su vida «nadie me la arrebata, sino que yo por mí mismo la doy. Tengo poder para darla, y poder tengo para recuperarla» [81]. La conversión del sujeto sometido por la fuerza de las armas a ser humillado y crucificado en un Jesús que decide libérrima y soberanamente sobre su destino es la ficción que constituye el fulcro del mito cristiano: la idea imbuye hasta hoy la liturgia, pues el ofertorio de la misa se refiere de modo formulario a «su pasión, voluntariamente aceptada».

La presentación de Jesús como un ser moralmente inmaculado, portador de una ética inaudita y víctima inocente y voluntaria no supuso, por tanto, únicamente una alteración de su personalidad e incluso de su autocomprensión [82], sino también de otras facetas de la realidad histórica. A pesar de sus inverosimilitudes e incongruencias internas, el indudable éxito de esta transformación serviría de necesaria

propedéutica para el ulterior encumbramiento ontológico del personaje.

UN SER ÚNICO: PROCESOS DE SINGULARIZACIÓN

El conjunto de desarrollos mencionado muestra ya el modo en que Jesús fue aislado de su entorno: ajeno a la política, a las expectativas reinantes en su mundo y a los límites espirituales de correligionarios y congéneres, es progresivamente convertido en alguien del todo especial. Esto forma parte de la ficción porque, aunque los guías religiosos suelen tener una idiosincrasia marcada y es por tanto plausible que también Jesús la tuviese, la tradición ha hecho de él un sujeto único en virtualmente todos los aspectos. Tal procedimiento es típico en la historia de las religiones, en la que el ser venerado o considerado mediador de la revelación divina se ve convertido siempre en alguien incomparable, tal como ocurrió con Moisés, Gautama, Mani, Mahoma o Menahem Schneerson. En el caso de Jesús, esa singularización se efectuó ulteriormente mediante varias estrategias distintas.

Una de ellas es la simplificación de la realidad religiosa de su tiempo. Los escritos cristianos no reflejan la complejidad del judaísmo contemporáneo: omiten, por ejemplo, lo relativo a los esenios y a la alternativa espiritual delineada en Qumrán, y tampoco aluden a lo que Josefo denominó la «Cuarta Filosofía». Además, se refieren solo de forma esquemática y caricaturesca a los grupos que mencionan: los evangelistas oponen a Jesús a «los fariseos» en general, como si estos hubieran sido un colectivo homogéneo, estático y en conjunto hostil al galileo —una asunción tan insostenible que los propios relatos la desmienten al presentar a algunos fariseos como simpatizantes de Jesús—. Y el estereotipo que identifica arbitrariamente a «los fariseos» con individuos hipócritas e insinceros es solo una distorsión polémica; de hecho, muchos pasajes rabínicos muestran su aversión por la

hipocresía y por aquellos «cuyo interior no es como su exterior», a menudo con expresiones muy similares a las puestas en boca de Jesús, lo que evidencia que este tipo de críticas era un *topos* familiar y nada original **[83]** . Los autores de los evangelios, al escribir en una época en la que los fariseos o sus herederos espirituales formaban el núcleo del judaísmo, extendieron los ataques a la totalidad del movimiento, con un objetivo denigratorio que al mismo tiempo permitía singularizar a Jesús **[84]** .

Esta singularización es aún textualmente detectable mediante la comparación de algunos relatos sinópticos. En Marcos se halla el episodio, ya citado, en el que un escriba oye una discusión de Jesús con otros y, «al ver que les había respondido bien», entabla un diálogo con él **[85]** . La perícopa expresa la coincidencia de la visión de Jesús con la del escriba, así como la buena disposición recíproca de ambos. De hecho, la réplica del interlocutor («Bien, maestro, con verdad dijiste [...]») delata que el modo en el que Jesús sintetiza la Ley no era extraño a algunos de sus correligionarios. Toda esta simpatía y convergencia doctrinal y espiritual se esfuman en la versión de Mateo (22,34-40), en la que el escriba queda identificado como un legista de los fariseos, y además pregunta a Jesús «para ponerlo a prueba» o «tentarlo». Esta última versión omite además enteramente la amistosa réplica del legista, así como las palabras de reconocimiento de Jesús.

La principal personalidad del judaísmo contemporáneo con la que Jesús es relacionado positivamente en las fuentes cristianas es Juan el Bautista. Ahora bien, el hecho de que esas fuentes transmitan pronunciamientos de Jesús muy favorables a Juan y que demuestren su íntima afinidad religiosa hacía peligrar la singularidad de Jesús. Esto explica que la tradición considerase necesario contrarrestar ese peligro para salvaguardar la supuesta superioridad del galileo. Un caso particularmente claro de ficción pía es el pasaje del Evangelio de Mateo donde, tras la descripción de la figura del

Bautista y de su predicación, se relata la llegada de Jesús al Jordán para ser bautizado por Juan, quien presuntamente se resiste:

> Juan se lo intentaba impedir, diciendo: «Yo tengo necesidad de ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí?». Respondiendo Jesús, le dijo: «Déjame hacer ahora, pues nos es conveniente realizar así plenamente toda justicia». Entonces le dejó hacer (Mt 3,14-15).

Dado que quien imparte el rito es de algún modo espiritualmente «superior» a quien lo recibe, el bautismo hace de Jesús un sujeto «inferior» al Bautista, y uno más entre la multitud bautizada por este. Para contrarrestar estas obvias implicaciones, se hace declarar al Bautista su propia inferioridad respecto a Jesús. No obstante, existen numerosos argumentos en contra de la fiabilidad histórica de este pasaje. Primero, no se halla en Marcos ni en Lucas, quienes si hubieran conocido la noticia probablemente la habrían usado, dada su obvia utilidad apologética. Segundo, el lenguaje empleado en esos dos versículos es típicamente redaccional **[86]**. Tercero, la frase de Juan resulta intrínsecamente implausible, pues ofrece la incongruente imagen de un Bautista intentando impedir un bautismo. Cuarto, esa frase presupone que el Bautista conoce la identidad de Jesús y reconoce su superioridad espiritual, pero esto está en flagrante contradicción con otros pasajes que vehiculan el escepticismo de Juan, y que son históricamente más atendibles **[87]**. Quinto, la respuesta de Jesús es implausible, no solo porque implica la existencia de una plena conciencia de su misión, sino también porque invierte la relación histórica más probable entre él y el Bautista.

Todo esto indica que la única frase que el Bautista dirige directamente a Jesús, así como la primera declaración de este en el Evangelio de Mateo, carecen de verosimilitud

histórica [88] , tanto como transcripciones de *ipsissima verba* cuanto como síntesis que capte el sentido de un encuentro acontecido (*ipsissima vox*). Ambas frases pueden ser descritas como versículos apologéticos tardíos creados por el autor del evangelio [89] . Lo mismo cabe decir de otra, puesta en boca del Bautista en el Cuarto Evangelio: «Es preciso que él crezca y yo mengüe» (Jn 3,30); tal declaración sintetiza bien lo que la propia tradición cristiana hizo respectivamente con Jesús y el Bautista —exaltar al primero y minusvalorar al segundo—, pero su valor histórico como atribución al propio Juan es nulo.

Jesús es asimismo distinguido del grupo de sus propios discípulos, y en prácticamente todos los aspectos. Ellos aguardan una inminente manifestación del reino, él no; esperan una liberación política de Israel, él no; son ambiciosos y aspiran a ocupar puestos de importancia en el reino, él no; recurren —o están dispuestos a recurrir— a la violencia, él no; son espiritualmente débiles y se duermen en momentos críticos, él no; huyen ante el peligro, él no [90] . La lógica que singulariza al maestro se repite una y otra vez, operando una nítida diferenciación entre él y sus seguidores. Esta diferenciación, sin embargo, no solo resulta inconsistente a la luz del material, sino que, una vez más, es intrínsecamente contraintuitiva, pues dibuja a un grupo cuyo guía está doctrinal y prácticamente escindido del resto, lo que impide entender en qué sentido ese grupo lo habría sido realmente: un conjunto de discípulos obtusos que sigue a un maestro religioso sin lograr captar sus ideas y esperanzas más básicas es una noción que solo tiene algún sentido si el maestro carece de toda competencia para transmitir sus enseñanzas o para elegir a sus discípulos. Por supuesto, no hay que extraer este corolario, pues la diferenciación subyacente no es más que una simple ficción.

Se ha considerado ya lo extraño de la parquedad de los evangelios al referirse a los ejecutados con Jesús, así como el

carácter implausible e inconsistente de lo que se dice sobre ellos [91] . A la luz de los restantes procesos de singularización, estos fenómenos a primera vista extraños se vuelven comprensibles: el hecho de que esos personajes hubieran sufrido el mismo tipo de muerte experimentada por Jesús —la crucifixión, a la que sus seguidores atribuyeron virtualidades salvíficas— y además junto con él en el mismo grupo, hizo imperativo que Jesús fuese cuidadosamente distinguido de ellos. Así se explica que estos resistentes antirromanos fuesen estigmatizados como «bandidos» (Marcos, Mateo) o «malhechores» (Lucas) y que se ideasen las ficciones —parcialmente contradictorias— de que ambos se burlaron de Jesús (Mateo) y de que solo uno de ellos lo hizo, mientras que el otro lo declaraba inocente (Lucas).

La singularización se prosigue y culmina en los pasajes donde se atribuyen a Jesús declaraciones que lo contraponen y elevan sobre las figuras señeras de la historia del judaísmo —como Moisés o Abrahán— y lo mancomunan con Dios. Este proceso tiene, una vez más, su expresión más clara en el Cuarto Evangelio, en frases como «En verdad os digo, antes que fuese Abrahán, yo soy»; «Yo y el Padre somos uno»; «Quien me ha visto a mí ha visto al Padre»; o la oración en la que Jesús se dirige a Dios refiriéndose a «mi gloria, que tú me diste […] antes de la fundación del mundo» [92] . Este tipo de afirmaciones reiteradas producen la impresión de que el propio Jesús se declaró divino, aunque ninguna de ellas es atribuible al personaje. No se trata solo de que carezcan de plausibilidad contextual —a ningún otro judío palestino se le adscriben afirmaciones de este estilo—, sino también de que se enfrentan a objeciones de mucho peso. Por una parte, en ninguna otra fuente anterior se hallan pretensiones similares; ahora bien, si Jesús hubiera efectuado este tipo de afirmaciones tan chocantes resulta inexplicable que ninguno de los autores previos —Pablo, Marcos, Mateo, Lucas— lo hubiera reseñado. Por otra, tales afirmaciones corresponden

demasiado bien a la peculiar teología del autor de la obra, que adscribe a Jesús la preexistencia y un estatus que lo incluye en la esfera divina, con el objeto de elevar su significación y preeminencia. Una vez más, sin embargo, esto supone retrotraer anacrónicamente al propio Jesús las concepciones que sus seguidores desarrollaron años o décadas después de su muerte para intentar dotar de sentido a su desventurada historia.

Se constata así que la tradición cristiana, desde sus inicios, buscó sistemáticamente aislar y exaltar a Jesús allí donde su inclusión en un grupo o su asociación con algún personaje espiritualmente respetado podía poner en peligro la percepción de su pretendida singularidad. Resulta significativo, no obstante, que la plausibilidad histórica, la falta de lógica interna de los relatos o la comparación con otro material permitan siempre desvelar esos procesos de singularización como construcciones piadosas, las cuales no tienen más fundamento que la intensa necesidad de un grupo religioso de proclamar al sujeto al que venera como un ser sin parangón y de intentar justificar así sus propias creencias.

XIV. LA DIVINIZACIÓN DE JESÚS: ESTRATEGIAS BIO(TEO)GRÁFICAS

En el capítulo previo se han expuesto los principales dispositivos mediante los cuales el recuerdo de Jesús fue pronto alienado de su contexto religioso, político y cultural: su desjudaización, despolitización y desescatologización, así como procesos complementarios de sublimación caracterológica y moral, permitieron diseñar una figura no condicionada por las limitaciones habituales en el resto de mortales, y fueron concomitantes a su encumbramiento. A pesar de su importancia, esos procesos tuvieron solo una función preparatoria. La positiva divinización del personaje requirió el despliegue de una serie de ficciones concretas mediante las cuales aquel adquirió una fisonomía particular, una biografía en forma hagiográfica. Por supuesto, estas construcciones —relatos sobre una filiación adoptiva, un nacimiento virginal, una transfiguración o una resurrección— no surgieron de la nada, sino que se generaron en las ideas disponibles en la enciclopedia cultural del mundo en el que se desarrolló el movimiento de Jesús. Es la combinación específica de estas ideas la que dotó al personaje de la idiosincrasia con la que es conocido en la historia de la cultura.

FILIACIÓN ADOPTIVA: EL HIJO DE DIOS EN MARCOS

El evangelio más antiguo, el de Marcos, se abre de este modo: «Comienzo del evangelio de Jesús mesías, [hijo de

Dios] (*arché toû euangelíou Iesoû Christoù [hyioû theoû*])». Es un asunto debatido si la expresión entre corchetes pertenece originalmente al texto o si es una glosa introducida tardíamente **[1]**. Aun así, ya las primeras palabras permiten situar el texto en el contexto imperial. Si bien el término *Christós* («ungido») es la traducción de «mesías» e indica por tanto una matriz judía, otros elementos se hacen comprensibles a la luz de la cultura grecorromana. Una inscripción erigida en Priene, una ciudad de Asia Menor, en torno al 9
a. e. c.,
se refiere al emperador Augusto como salvador (*sōtēr*) cuya aparición (*epiphaneîn*) sobrepasó a todos los benefactores (*euergétas*) anteriores a él, de tal modo que ni siquiera dejó a la posteridad la esperanza de sobrepasar lo que él había hecho. El final de la inscripción reza así:

> El natalicio del dios (*toû theoû*) comenzó (*ērxen*) para el mundo las buenas noticias (*euangelíōn*) que vinieron por él.

Los paralelos entre el inicio de Marcos y la inscripción de Priene son obvios. En primer lugar, hallamos la referencia a las «buenas noticias», el mismo término del que se deriva la palabra «evangelio»: en Marcos el término aparece en singular, mientras que en la inscripción lo hace, más convencionalmente, en plural (*euangélia*) **[2]**. Además, se menciona un «comienzo» de esas buenas noticias, con la única diferencia de que Marcos emplea la forma nominal (*archē*), mientras que en la inscripción se utiliza una forma del verbo *árchein*. Finalmente, esas buenas noticias se conectan con un agente divino: en Marcos este es «Jesús mesías (Christós)», llamado también —no solo en la dudosa aparición del inicio de la obra, sino también a menudo en el resto de ella— «hijo de Dios», mientras que en la inscripción el agente es Augusto,

denominado —como en muchas otras inscripciones y papiros — «salvador», «benefactor» y «dios».

Así pues, el autor del evangelio caracteriza narrativamente a Jesús en parangón con el emperador romano, el «hombre-dios» más poderoso de su tiempo. También para el evangelista y sus destinatarios Jesús había sobrepasado a cualquier benefactor previo, hasta tal punto que canceló la posibilidad de que cualquier otra figura del porvenir se hallase en condiciones de rebasar sus logros. La terminología utilizada en Priene aparece en otras inscripciones similares, por lo que es prácticamente seguro que el autor de Marcos estuviese familiarizado con ese lenguaje y con la ideología que expresa. La existencia de analogías estrechas en el lenguaje hace asimismo muy probable que ese autor haya pretendido enfatizar de forma deliberada los paralelos —y contrastes— entre Jesús y la figura del emperador, tanto más cuanto que existen otros muchos ecos en el evangelio —y en Pablo— de tales analogías **[3]**. Las buenas noticias para el mundo no empezaron con César y sus descendientes, sino con Jesús Cristo/mesías, el verdadero hijo de Dios.

Esta constatación permite leer a una nueva luz el primer pasaje del Evangelio de Marcos en el que Jesús es introducido con toda seguridad como «hijo» de Dios, lo que ocurre en otro lugar del primer capítulo. Tras una breve introducción relativa a la actividad y la predicación del Bautista, el texto prosigue así:

> Sucedió en aquellos días que llegó Jesús desde Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán. E inmediatamente, mientras salía del agua, vio rasgarse los cielos y al Espíritu bajar sobre él como paloma; y hubo una voz del cielo: «Tú eres mi Hijo amado; en ti me he complacido» (Mc 1,9-11).

El escenario, que incluye la apertura del cielo —una

imagen de revelación—, una visión y la escucha de la voz divina, constituye el marco de una declaración solemne. Esto deja entrever que la frase que declara la filiación divina funciona como un enunciado performativo: no se limita a describir un hecho, sino que en el mismo acto de expresión lo realiza. Es en este momento cuando Jesús es convertido en hijo de Dios **[4]**. El carácter performativo de la frase parece corroborado porque tras este episodio se narra el comienzo de la actividad pública de Jesús, con toda clase de prodigios efectuados a pesar de la oposición de Satán.

La escena contiene una declaración en la que Dios adopta a Jesús como hijo. Dado que esto parece implicar que Jesús no es «por naturaleza» divino, se ha considerado tradicionalmente la filiación adoptiva como una forma menor y débil de entender la divinidad. Sin embargo, esta podría ser una lectura anacrónica del texto, que no solo depende de una consideración de Marcos en términos de concepciones posteriores de la divinidad de Jesús, sino que también descuida la inmensa importancia de la adopción en el mundo romano. Es conveniente, por tanto, detenerse brevemente en la significación de ese fenómeno.

Entre los diversos aspectos mediante los que se ejercía el poder que ostentaba el padre en la familia romana —la *patria potestas*—, se hallaba la distribución de los bienes. La herencia no consistía solo en la transmisión de un patrimonio económico, sino también en la continuidad del nombre y la *gens* familiar, el honor y el culto. Esto convierte la adopción romana en un procedimiento con un sentido muy distinto al que tiene en el mundo moderno: no se trataba tanto de asegurar el futuro a la persona adoptada cuanto de dar estabilidad al patrimonio del adoptante. Ello explica también que en Roma el *paterfamilias* adoptara con mayor frecuencia a adultos que a niños, pues era más fácil que los primeros se hubieran mostrado ya dignos de hacerse cargo de los deberes implicados en recibir la herencia. La adopción podía tener dos

modalidades: la *adoptatio* o *adoptio* —proceso por el que un hombre bajo el poder de un padre era transferido a un padre diferente, el adoptante— y la *adrogatio* —el proceso por el que un hombre no dependiente de otro se transfería a la familia de un padre **[5]** —. Puesto que propiedad y estatus eran cosa del *paterfamilias*, en la adopción la mujer del adoptante carecía de relevancia. En todo caso, mediante el acto de la adopción el adoptado pasaba a ser automáticamente incorporado a la familia, poseyendo toda la categoría de un hijo genuino. Aunque ciertamente son detectables tensiones entre la filiación natural y la adoptiva, las fuentes indican que el rango del hijo adoptado no era considerado menor que el del biológico; lejos de ello, asumía el del padre adoptivo **[6]** .

Dado que un objetivo fundamental de la adopción consistía en asegurar la transmisión de la herencia del *paterfamilias*, quienes mayor interés tenían en el mundo romano en adoptar eran precisamente aquellos que tenían más para legar, es decir, las elites, y entre ellas el sujeto que tenía el mayor poder era el emperador. Así pues, la adopción desempeñó una función crucial en las sucesiones imperiales. Aunque el Senado y el ejército tuvieron también un papel en la transmisión del poder a la muerte de un emperador y en el acceso del siguiente, una fuente principal de legitimidad fue la adopción, hasta el punto de que parece haber sido el factor determinante a la hora de asegurar el apoyo de las tropas y la confirmación del Senado. Gracias a este mecanismo pudo darse una solución a lo que Max Weber identificó como el principal problema de la autoridad «carismática», a saber, su transmisión. En efecto, la adopción permitía al mismo tiempo elegir a un individuo juzgado el más idóneo como heredero, y establecer la ficción retórica de una continuidad dinástica. Dada la inmensa importancia política de las adopciones imperiales, su conocimiento público se aseguraba a través de la propaganda, desde imágenes y leyendas en monedas hasta retratos, estatuas e inscripciones oficiales.

El comienzo de Marcos muestra que el autor escribe bajo la influencia del lenguaje de la propaganda imperial, el contexto en el que sus destinatarios habrían entendido su mensaje. El examen del sentido de la adopción romana permite advertir que el pasaje en el que se describe la adopción de Jesús en el bautismo no es un texto menor en la ideología del evangelista ni expresa una concepción débil de la divinidad. Si, como muestra la adopción imperial, en el mundo romano el que más importaba a efectos legales era el hijo adoptado, quien obtenía un enorme incremento de estatus, lo narrado en Marcos 1,9-11 adquiere un sentido preciso: un Jesús adulto es adoptado, en virtud de sus méritos, por el mismísimo Dios, convirtiéndose de este modo en hijo de pleno derecho y en su heredero universal. El mensaje es claro: Jesús es hijo de Dios, y carece por ello de parangón **[7]** .

DEL NACIMIENTO VIRGINAL A LA PREEXISTENCIA

Los relatos más antiguos acerca de Jesús no mencionan su nacimiento: ni las cartas de Pablo ni el Evangelio de Marcos dan a entender que Jesús tuviera un origen distinto al de cualquier otro ser humano **[8]** . Jesús es introducido por el primer evangelista como alguien que procedía de Nazaret y fue a ser bautizado por Juan, y aunque es llamado programáticamente «hijo de Dios», el tipo de filiación que se le atribuye no es —al igual que en la tradición judía sobre el mesías como «hijo de Dios»— considerado incompatible con una ascendencia humana normal.

Las historias sobre un nacimiento prodigioso de Jesús se encuentran por primera vez en los evangelios de Mateo y Lucas **[9]** . Estos desarrollos son fácilmente comprensibles. Por una parte, tales relatos son un fenómeno frecuente en la historia de las religiones como un modo de expresar el carácter extraordinario de la figura a la que se glorifica, como sucedió con Siddharta Gautama en la tradición budista; de

hecho, forman parte de historias referidas a sujetos distinguidos por su sabiduría —por ejemplo, Platón— o a gobernantes que causaron un profundo impacto: de Alejandro se cuenta que Zeus se habría unido a su madre Olimpia en forma de serpiente, y más tarde se narró algo parecido sobre la madre de Augusto **[10]**. Por otra parte, esos relatos responden al deseo de compensar la falta de información que, para los devotos, deja los orígenes de la historia del héroe en un incómodo vacío. Además, en el caso de Jesús, una lectura de Isaías 7,14LXX puede haber generado la historia del nacimiento virginal: a diferencia del texto masorético, en el que se afirma solo que «una doncella (*‘almāh*) está encinta y va a dar a luz un hijo», la traducción griega se refiere a una «virgen» (*parthénos*) **[11]**.

El carácter secundario y ficticio de las noticias sobre el nacimiento de Jesús es corroborado no solo por las numerosas e insalvables contradicciones entre los dos relatos sinópticos, surgidos con toda probabilidad de forma independiente, sino también por el hecho de que crean flagrantes incongruencias narrativas. Mientras que esas historias implican una conciencia, en la familia de Jesús y ante todo en su madre, de su carácter sobrenatural, en Marcos —y de manera amortiguada en los otros Sinópticos— se narran reacciones negativas de su familia hacia él y una relación tirante; por ejemplo, los suyos quieren apoderarse de él afirmando que está «fuera de sí» **[12]**. Independientemente de si esas noticias son históricamente fiables o no, indican la ignorancia, en la familia del personaje, de una tradición asentada sobre su nacimiento extraordinario **[13]**.

Si bien el rasgo principal de lo divino en el mundo antiguo no era tanto el nacimiento como el poder, una concepción divina no era un asunto insignificante, pues solo a los hombres más ilustres se les atribuyó tal honor. En Lucas 1,26-38 el ángel Gabriel augura a María, la madre de Jesús, que se quedará encinta a causa de una actuación

milagrosa. El versículo 35 constituye la descripción evangélica más extensa del acontecimiento de la «encarnación»:

> El Espíritu santo (*pnéuma hágion*) vendrá sobre ti y el poder del Altísimo (*dýnamis Hypsístou*) te velará con su sombra (*episkiásei soi*), por lo cual también lo que va a nacer santo (*tò gennōmenon hágion*) será llamado hijo de Dios (*huiòs theoú*) **[14]** .

En este pasaje —al que corresponde el más conciso Mateo 1,18.20—, la clara construcción paralela de «Espíritu santo» y «poder del Altísimo» indica la identidad de ambas expresiones, que se explican recíprocamente: el espíritu que vendrá sobre María no es otro que el poder creativo de Dios. Así se expresa la idea de filiación divina de Jesús, lo que queda señalado por la santidad común al espíritu y a lo que va a nacer, así como por el hecho de que en un anuncio angélico previo (Lc 1,32) se diga ya de Jesús que será llamado «hijo del Altísimo».

Ahora bien, el lenguaje empleado en Lucas 1,35 resulta lo bastante indeterminado como para distanciar la idea de las historias, corrientes en el mundo grecorromano, en las que una mujer concibe un hijo mediante una relación sexual con un dios. De modo similar a como los filósofos coetáneos distanciaban a los dioses del sexo y la pasión **[15]** , el autor del Evangelio de Lucas, convencido monoteísta, consideró tales historias indignas de la majestad de Yahvé. Los autores cristianos, tanto antiguos como modernos, han insistido en el carácter casto, no-físico y espiritual de esta concepción, con el objeto de contraponerla a los nacimientos divinos de la cultura grecorromana **[16]** .

Esta contraposición, sin embargo, descuida —quizá interesadamente— la existencia de otras concepciones de generación divina en el mundo antiguo. En algunos casos, la impregnación de una mortal por parte de un varón divino fue

comprendida de un modo que no implicaba una crasa penetración y evitaba ser explícito, como sucede con el mito del nacimiento de Perseo, en el que Zeus fecunda a Dánae con una lluvia de oro. Ya en el *Prometeo encadenado* atribuido a Esquilo se afirma que Ío había dado a luz a Épafo después de que Zeus la hubiera simplemente tocado con su mano **[17]** .

Un ejemplo aún más claro se halla en Plutarco. Una de las cuestiones abordadas en las *Symposiaká* o *Quaestiones Convivales (Charlas de sobremesa)* por el filósofo de Queronea es la concepción divina de Platón **[18]** . Un personaje llamado Tíndares observa que tal concepción parece opuesta a la incorruptibilidad divina, pues implica cambio y pasión **[19]** . Tíndares sigue afirmando, en un contexto platónico, que «el padre y hacedor del mundo» (*Timeo* 28e) y «otros seres nacidos» de Dios no llegan al ser a través de semilla (*ou dià spérmatos*), sino «por otro poder de Dios» (*állei dè dynámei toû theoû*) **[20]** . Dado que, según Plutarco, el Dios imperecedero no ama cuerpos perecederos ni puede mezclarse con ellos, es el «poder de Dios» el que se convierte en el medio de su actividad generativa. Además, en su *Vida de Numa*, el filósofo transmite la tradición de que el legendario rey de Roma tuvo un «matrimonio divino» (*gámōn theíōn*) con la ninfa Egeria; y explica esta unión afirmando que, según la teología egipcia, mientras que un hombre no puede tener una relación generativa con una diosa, la mezcla con una mujer no es imposible para el «pneuma de un dios», que puede engendrar ciertos «principios de generación» **[21]** . El pneuma es invisible, pero sus efectos son poderosos, pues puede engendrar; además, no es antropomórfico ni asume una forma determinada, por lo que no puede tener contacto con un cuerpo humano en un sentido crudamente sexual: ese «pneuma de un dios» tiene contacto con una mujer no como un ser humano, sino como un aliento o un viento que «acaricia» sutilmente el cuerpo humano femenino. Todo indica que este «espíritu de un dios» en la *Vida de Numa* es

análogo al «otro poder de Dios» mencionado en las *Quaestiones Convivales*: los resultados de ambas intervenciones son los mismos.

Los dos términos (*pnéuma* y *dýnamis*) usados por Plutarco para expresar el engendramiento de una forma refinada que evite crasas imágenes de contacto sexual son precisamente los que se hallan en Lucas 1,35. Tanto el miembro educado de una elite literaria como el monoteísta que escribe el evangelio se enfrentan a un problema análogo: el de hacer plausible una generación divina (de Platón y de Jesús). Ambos prescinden de antropomorfismos que juzgan indignos de la divinidad, prefiriendo modos menos embarazosos y más respetables de expresión. En ambos casos se describe una generación divina mediante un poder o espíritu que entra en el cuerpo femenino y lo fecunda de algún modo que el pudor hace dejar inespecífico **[22]**. En Lucas 1,35 la indeterminación es ulteriormente señalada mediante los verbos: el espíritu «vendrá sobre» María, y la fuerza la «velará con su sombra». Los verbos *epérchomai* (literalmente, «sobrevenir») y *episkiázein* («cubrir con una sombra») no excluyen del todo un elemento físico, pero no implican necesariamente un significado sexual que el autor quiere evitar.

Lo anterior muestra que, aunque en los Sinópticos Jesús no es llamado «dios», ese carácter está implícito, pues en la cultura grecorromana una concepción divina indicaba estatus divino. En Mateo y Lucas, Dios ocupa el lugar del padre humano mediante la acción de su espíritu, de tal modo que la expresión «hijo del Altísimo» aspira a ser entendida en un sentido literal. A diferencia de lo que parece pensar Marcos, para Lucas Jesús no se *convirtió en* alguien divino, sino que lo *fue* ya desde su concepción. Al margen de si Lucas creó la idea o reformuló una tradición previa, la presentó de forma sofisticada para hacerla creíble a sus destinatarios.

El Cuarto Evangelio va aún más allá. Si bien se refiere a Jesús como «el hijo de José, a cuyo padre y a cuya madre

conocemos», el prólogo lo presenta como el Logos preexistente [23]. Más adelante, afirma que procede «de Dios», «de arriba» o «del cielo» [24]. La alta probabilidad de que Juan conociese la obra de Lucas y fuera consciente de las tradiciones sobre la concepción milagrosa de Jesús pero las omitiese puede significar que, para él, tales historias eran innecesarias, o incluso superficiales. En su perspectiva, la divinidad de Jesús no depende de una concepción divina —comparable a la de otros personajes de la mitología—, pues se remonta a la eternidad: el origen trascendente de Jesús está más allá del tiempo y del espacio, como establece ya el mismo comienzo del evangelio, al afirmar que el Logos existía «en el principio», «estaba junto a Dios» y «era Dios».

TAUMATURGIA Y EVERGETISMO: JESÚS COMO BENEFACTOR

Un rasgo básico de la caracterización de lo divino en las religiones grecorromanas, ya desde la literatura homérica y hesiódica, era la manifestación del poder, y en especial la capacidad de conceder beneficios a un individuo, un grupo o la humanidad [25]. Eran estas acciones benéficas y protectoras —curaciones, liberación de un peligro, concesión de un favor— lo que justificaba considerar a un ser como *euergétēs* («benefactor») o *sōtēr* («salvador»). Tanto es así, que ese rasgo forma parte nuclear de la propia definición de lo divino. Ya en el siglo V
a. e. c.
Pródico de Ceos afirmaba que «lo que beneficia a la vida es considerado dios» [26]. Según Cicerón, la humanidad había deificado a personas que habían hecho algún descubrimiento de utilidad para la vida civilizada, y Diodoro Sículo se refirió a los humanos que habían sido deificados gracias a los beneficios concedidos [27]. La misma idea se encuentra en Plutarco, Dión Crisóstomo, Epicteto, Lucrecio y Celso. Una

expresión particularmente certera se halla en Plinio el Viejo, para quien «dios es que un mortal ayude a un mortal (*deus est mortali iuvare mortalem* **[28]**)».

A pesar de que los autores judíos miraron con recelo las tradiciones grecorromanas de deificación, se descubre en ellos una concepción similar. En su requisitoria contra Calígula, Filón aduce ejemplos de humanos deificados, argumentando que es precisamente a causa de sus acciones benéficas (*dià tàs […] euergesías*) por lo que fueron admirados y considerados dignos de recibir los máximos honores **[29]** . Con una formulación que recuerda a la de Plinio, Filón afirma en otro lugar que «la acción benéfica es lo propio de Dios» **[30]** .

El encumbramiento de Jesús comportó, por ello, su presentación como una suerte de evergeta o benefactor universal. El verbo correspondiente lo utiliza el libro de los Hechos de los Apóstoles, en un discurso puesto en boca de Pedro:

> Vosotros sabéis lo que ha sucedido en toda Judea, comenzando por Galilea […] cómo Dios ungió con espíritu santo y con poder a Jesús de Nazaret, quien pasó haciendo el bien (*diēlthen euergetōn*) y curando a todos los oprimidos por el diablo (Hch 10,37-38).

Este pasaje usa el verbo *euergetéō* para describir sintéticamente la actividad de Jesús, quien —prosigue diciendo el texto— fue resucitado por Dios y constituido «juez de vivos y muertos». En otro lugar, el autor afirma que la buena obra (*euergesía*) de los apóstoles habría sido realizada «en el nombre de Jesús Cristo el Nazoreo», en el cual únicamente es posible encontrar la salvación (*sōtēría*) **[31]** .

Aunque algunos de los actos milagrosos atribuidos a Jesús son meros despliegues de poder —como ocurre con el caminar sobre las aguas o con las predicciones relativas a su muerte **[32]** —, la mayor parte de ellos sirve para beneficiar a

otros, en particular a sus discípulos y a quienes se acercan a él con confianza. Así ocurre con la calma de una tormenta en el mar, la alimentación prodigiosa de las multitudes, las numerosas curaciones de enfermos, los exorcismos o la resucitación de una niña. En todos estos casos, los beneficios concedidos son obvios: salud física y psicológica, vida, restitución a la sociedad. La salvación concedida no atañe al ámbito meramente espiritual o al destino eterno, sino que se trata ante todo de la integridad física, que es el sentido primario del término griego *sōtēría*.

La construcción de la historia de Jesús según un modelo evergético se extiende a lo que a primera vista constituye su refutación, a saber, su muerte en cruz **[33]**. Si bien la crucifixión es una imagen gráfica del desvalimiento del ejecutado y por tanto de su total falta de poder, fue reinterpretada como un evento previsto en un plan divino, conocido y predicho por el propio Jesús, y precisamente como prueba principal de su acción benéfica hacia la humanidad. Los relatos de la pasión vehiculan la idea y hacen hincapié en que su muerte fue sufrida «por otros», y de hecho «por muchos» (*antì pollōn, hypèr pollōn*) **[34]**. La noción de la muerte vicaria de un sujeto a favor de una comunidad, presente en las tradiciones judías y grecorromanas, fue aplicada a Jesús y convertida en un dogma central. En su respuesta a Celso, Orígenes afirmará que la muerte de Jesús «por los hombres» (*hypèr anthrōpōn*) se convierte en algo «beneficioso para todos» (*tō pantì chrēsimon*) **[35]**.

La importancia del evergetismo en el proceso de divinización de Jesús es perceptible en la multiplicación de las historias de milagros, que sirvieron para realzar su prestigio, y por tanto el del movimiento que apelaba a él como su fundador. Algunas curaciones de Jesús presentan llamativas semejanzas con las atribuidas a Vespasiano en Alejandría, buscando quizá mostrar la superioridad de aquel sobre el emperador **[36]**. De modo aún más eficaz que los buenos

emperadores, Jesús proporciona pan a quienes se ven necesitados[37]. No en vano Orígenes asevera —empleando una expresión paulina— que Jesús «mostró ser fuerza de Dios (*theoû dýnamis*) por los prodigios (*parádoxa*) que hizo». En otro pasaje, el teólogo alejandrino relaciona en términos etiológicos los milagros y la divinidad: Jesús «pasó curando a los cojos y los ciegos, razón por la que lo consideramos hijo de Dios»[38]. Ciertamente, la posición cristiana que prevalecería no consiste en afirmar que Jesús fue deificado a causa de sus beneficios a la humanidad, sino más bien en ver tales beneficios como prueba de su carácter divino. Sin embargo, también en esto la creencia cristiana es comparable a las contemporáneas: los devotos de Hércules, Asclepio o Dioniso creyeron en su carácter divino y en su filiación con respecto a Zeus o Apolo, y vieron esa divinidad confirmada en sus hechos benéficos.

La necesidad de proclamar la superioridad de Jesús en un contexto de pretensiones religiosas en pugna llevaría a que los autores cristianos lo presentasen no solo como un benefactor más, sino a promocionarlo como el más extraordinario de ellos, y en realidad el único verdadero benefactor en absoluto. En el siglo IV, el poeta latino Arnobio de Sicca argumentaría asimismo que, aun admitiendo que Jesús fue humano, sería digno de ser llamado un dios y considerado tal «por la gracia de tan gran número de dones», que por supuesto excedían a los concedidos por cualquier otra divinidad[39]. Una vez más, es el rango extraordinario de las acciones benéficas lo que podía servir como argumento para fundamentar del modo más convincente las pretensiones de una divinidad[40].

LA TRANSFIGURACIÓN COMO EPIFANÍA

Los mecanismos para convertir a Jesús en un ser perteneciente al ámbito divino, aunque evidentes en el Cuarto Evangelio, están ya operativos en la composición de los

Sinópticos, y quizá también en la tradición subyacente. De hecho, los tres Sinópticos contienen una historia —conocida como «la transfiguración»— en la que parece transparentarse la divinidad de Jesús. Esta es la versión de Marcos:

> Jesús tomó a Pedro, a Jacobo y a Juan y los llevó en privado, a ellos solos, hasta una montaña elevada. Y se transfiguró ante ellos. Sus vestiduras se tornaron resplandecientes, blancas en extremo, como ningún batanero sobre la tierra podría blanquearlas. Y se les aparecieron Elías y Moisés, y hablaban con Jesús. Tomando la palabra Pedro, dijo a Jesús: «Rabbí, bueno es que nos quedemos aquí; hagamos tres tiendas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elías». Es que no sabía qué responder, porque habían quedado aterrorizados. Entonces vino una nube que los cubrió con su sombra y llegó una voz desde la nube: «Este es mi hijo amado; escuchadlo». Y de repente, mirando alrededor, no vieron a nadie excepto a Jesús solo con ellos **[41]** .

La conversación de Elías y Moisés con Jesús indica la altísima dignidad de este último, que aparece a la par con dos individuos particularmente insignes de la historia del antiguo Israel. Elías había sido un profeta al que se atribuyen milagros extraordinarios, mientras que Moisés había sido el mediador humano de la liberación del pueblo. La tradición judía atribuyó a ambos una particular cercanía a Dios: de Elías se pensaba que había sido arrebatado al destino mortal, mientras que hubo tradiciones según las cuales Moisés no habría muerto **[42]** . Así pues, Jesús es asociado a algunas de las figuras más sobresalientes del judaísmo.

No obstante, la asociación no supone una mera equiparación, como si Jesús solo pasara a formar parte de un grupo selecto. Disipar el posible equívoco constituye la

función de la voz del cielo, que no es otra que la del mismo Dios proclamando el estatus superior de Jesús con respecto a sus interlocutores: él es «mi hijo amado». Al igual que ocurre en el episodio previo del bautismo, esta «adopción» de Jesús por parte de Dios postula su estatus como un ser perteneciente a la esfera de la divinidad. El hecho de que, a diferencia de la escena del bautismo, aquí la declaración se dirija no privadamente a Jesús sino a un grupo de discípulos, opera como confirmación pública de la adopción divina; de hecho, se ha conjeturado que el grupo tiene aquí la función que en las ceremonias romanas de adopción tenían los *comitia curiata* o asambleas representativas **[43]**. El estatus de Jesús justifica la orden divina de que se le escuche, dada su obtención de una autoridad sin par **[44]**.

Esto explica que ya desde la Antigüedad el episodio de la transfiguración fuera interpretado como una deificación. Según Clemente de Alejandría, «el Señor que ascendió a la montaña [...] reveló el poder procedente de él [...] desplegando este poder como un dios en carne» **[45]**. Entre las razones de esta interpretación del episodio de la transfiguración como la epifanía de una divinidad se hallan, además de la declaración de la filiación divina, el hecho de que la montaña elevada es el marco típico de las teofanías en la literatura bíblica.

La transfiguración de Jesús puede ser interpretada a la luz de las tradiciones judías sobre la transformación escatológica de los justos y de las teofanías bíblicas, pero contiene otros elementos que permiten comprenderla también en el contexto de las tradiciones griegas sobre las teofanías. Así, por ejemplo, las vestiduras blancas caracterizan en el libro de Daniel la visión de Yahvé entronizado **[46]**, pero son asimismo un rasgo de las epifanías divinas en el Mediterráneo antiguo, en el cual la luminosidad es uno de los símbolos típicos de lo sobrenatural: Josefo narra la famosa escena en la que el rey Agripa, al entrar en el teatro de Cesarea con ropajes

resplandecientes, es aclamado como un dios por los circunstantes [47]. Lo mismo ocurre con las reacciones de consternación y terror ante las teofanías, descritas de forma idéntica tanto en fuentes judías como en griegas y romanas [48]. Dado que entre los primeros lectores del Evangelio de Marcos hubo con toda seguridad personas de distintas proveniencias religiosas —muchas de las cuales, además, habrían estado familiarizadas con diversas tradiciones culturales—, la historia de la transfiguración de Jesús habría suscitado en ellas la idea de su identidad divina.

El relato de la transfiguración puede explicarse como una adaptación y transformación de los relatos bíblicos sobre la experiencia de Moisés en el Sinaí. Al igual que Moisés, Jesús asciende a una montaña (Ex 24,9.12-13.15; Mc 9,2); la revelación ocurre tras un periodo de seis días (Ex 24,16; Mc 9,2); Jesús sube con tres acompañantes, a los que se nombra (Ex 24,1; Mc 9,2); la teofanía comporta la presencia de una nube, de la que procede una voz divina (Ex 24,15-16; Mc 9,7); el sujeto experimenta un cambio en su aspecto (Ex 34,29.35; Mc 9,3) [49]; y, al igual que los acompañantes de Moisés, los de Jesús reaccionan con temor ante la visión (Ex 34,30; Mc 9,6). A pesar de las diferencias entre los relatos, los paralelos son lo bastante claros y abundantes para permitir concluir que el relato del Éxodo constituye la fuente de inspiración literaria del episodio evangélico.

Que el relato bíblico sirvió como modelo para la creación del episodio no resulta relevante únicamente para corroborar su carácter ficticio. Como se ha señalado, existen tradiciones judías sobre una suerte de deificación de Moisés; en particular, Filón interpretó en este sentido el relato de la subida al Sinaí, al afirmar, por ejemplo, que Dios hace a Moisés compartir algo de su propia naturaleza, lo que se expresa también en su cambio de aspecto [50]. Así pues, el trasfondo bíblico de la transfiguración no puede esgrimirse como objeción a una lectura del episodio como una escena de

deificación de Jesús, pues la participación humana en la naturaleza divina no era una idea del todo ajena al judaísmo del siglo I e. c. **[51]** .

Al igual que en los otros episodios analizados, en la transfiguración Jesús no es concebido como un ser divino independiente, sino como una figura incluida en la esfera de una deidad superior, y subordinada a ella. En el marco del monoteísmo judío, cualquier ser considerado de algún modo divino podría serlo únicamente por compartir la naturaleza de Yahvé. Por supuesto, en la perspectiva de Marcos y de los demás escritores cristianos primitivos, Jesús posee un estatus completamente único por ser el «hijo amado» de Yahvé (lo que lo eleva incluso sobre Elías o Moisés), pero en esto no se pone en jaque el monoteísmo inclusivo del judaísmo. En la época de composición del Evangelio de Marcos Nicea queda aún muy lejos.

RESURRECCIÓN Y DEIFICACIÓN

Pablo de Tarso, los autores de los evangelios y los principales escritos cristianos de la Antigüedad testimonian que para muchos de los seguidores de Jesús la crucifixión no representó el final de su historia, pues el crucificado habría resucitado y se habría aparecido a sus seguidores **[52]** . A pesar de las numerosas incongruencias de los relatos sobre la resurrección, esa idea se impuso en la comprensión del personaje, y forma parte hasta hoy del credo cristiano.

La concepción de la resurrección de Jesús que acabó imponiéndose posee un conjunto de rasgos característicos. En primer lugar, presupone una muerte real, que es descrita explícitamente en los evangelios con los verbos «expirar» (*exépneusen*), «exhalar el espíritu» (*aphēken tò pneûma*) o «entregar el espíritu» (*parédōken tò pneûma*) **[53]** . No se trata de ser arrebatado en vida —como en el caso del profeta Elías — ni de una muerte aparente. Los evangelios dejan claro este

punto también al insistir en que la resurrección tiene lugar días después de que acontece la muerte.

Segundo, la resurrección se habría producido de manera corpórea. No consiste, por tanto, en la liberación del alma, como en la comprensión platónica. Ello se refleja en la preservación de una identidad que permite que Jesús sea reconocido:

> Mientras hablaban, él se presentó en medio de ellos y les dice: «Paz a vosotros». Amedrentados y atemorizados, creyeron contemplar a un espíritu. Y les dijo: «¿Por qué estáis turbados y por qué surgen pensamientos de duda en vuestros corazones? Mirad mis manos y mis pies, pues soy yo mismo (*hóti egō eimi autós*). Tocadme y daos cuenta de que un espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo». Y dicho esto, les mostró las manos y los pies. Como todavía no creían a causa de la alegría y estaban asombrados, les dijo: «¿Tenéis aquí algo de comer?». Ellos le ofrecieron un trozo de pescado asado. Y tomándolo, lo comió en su presencia (Lc 24,36-43).

La morosa descripción está destinada a persuadir de que el Jesús resucitado no es una aparición fantasmática —el *Codex Bezae* lee *phántasma*— o un espíritu (*pneûma*), sino un sujeto de carne y hueso, palpable y con un aparato digestivo en funcionamiento. El Cuarto Evangelio es aún más gráfico, al presentar la figura de un Tomás dubitante y hacer que Jesús le sugiera: «Trae tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo» **[54]**. Esta insistencia en la corporeidad parece deberse a que algunos deben de haber negado que Jesús hubiera resucitado en carne.

En tercer lugar, la resurrección contemplada supone la obtención de una forma de vida cualitativamente distinta. No se trata, por tanto, de una mera resucitación o retorno a una vida humana ordinaria, como los sucesos narrados con cierta

frecuencia en la literatura grecorromana [55] y bíblica [56]: el resucitado no volverá a morir porque su cuerpo no está sometido a las limitaciones intrínsecas al cuerpo terrenal. En la explicitación de este punto se detectan, no obstante, tensiones en las fuentes. En su polémica con los corintios, Pablo habla de un *sōma pneumatikón* o «cuerpo espiritual», lo que designa algo íntimamente conectado a la identidad del muerto pero al mismo tiempo transformado y glorificado (1 Cor 15,44); esta es la razón de que el tarsiota afirme que «la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni lo perecedero heredar lo imperecedero» [57]. Los evangelios parecen asumir la idea de un nuevo estado ontológico, en la medida en que incluyen episodios donde Jesús aparece con un cuerpo, aunque cualitativamente diferente: es reconocido solo con dificultad [58], y es capaz de llevar a cabo acciones imposibles para un cuerpo material ordinario, como atravesar paredes, aparecer en una localidad muy alejada o manifestarse y ausentarse a voluntad [59]. No obstante, dado que según los evangelios el cuerpo de Jesús durante su vida tenía ya capacidades sobrehumanas —como la de caminar sobre las aguas o ser transfigurado—, y dado que Lucas y Juan insisten en la fisicidad de ese cuerpo (Lc 24,39 habla de «carne y huesos»), estos autores parecen haber sostenido con más firmeza que Pablo la continuidad entre el cuerpo de Jesús tal como era antes de su muerte y aquel con el que resucita [60].

Aunque el conjunto de rasgos señalado ha sido a menudo considerado idiosincrásico respecto a la cultura contemporánea, tanto la génesis como el carácter de la creencia en la resurrección de Jesús son inteligibles como una adaptación a nuevas necesidades de creencias existentes en el entorno mediterráneo. En una concepción del mundo transida de esperanzas apocalípticas, resulta esperable el desarrollo de la idea de una resurrección individual, máxime cuando esta se entendió como primicia de la resurrección general (1 Cor 15,20). De hecho, la existencia de analogías fue

reconocida por varios apologistas cristianos:

> Cuando nosotros decimos también que el Verbo, que es el primer retoño de Dios, nació sin comercio carnal, es decir, Jesús Cristo, nuestro maestro, y que este fue crucificado y murió y, habiendo resucitado, subió al cielo, nada nuevo presentamos (*ou […] kainón ti phéromen*), si se atiende a los que vosotros llamáis hijos de Zeus **[61]** .

Justino se refiere a Asclepio y Heracles, así como a los emperadores difuntos. También Teófilo de Antioquía alude a la creencia de que «Heracles, que se inmoló en una pira, está vivo y Asclepio, golpeado por un rayo, fue resucitado» **[62]** . Sobre la creencia en la divinización de hombres muertos se pronuncia también Arnobio:

> Pero decid, vosotros, que os reís de que nosotros demos culto a un hombre muerto de muerte ignominiosa, ¿no veneráis vosotros también al Padre Líber, descuartizado trozo a trozo por los titanes […]? ¿Y no habéis proclamado inventor de los fármacos a Esculapio, guardián de la salud y de la sanidad, después de haber sufrido la pena y el suplicio del rayo? ¿Acaso no llamáis grande al mismo Hércules, por medio de sacrificios, víctimas expiatorias e incienso encendido; Hércules, de quien vosotros mismos decís que después de las penas impuestas se prendió fuego vivo, y fue quemado sobre piras funerarias? […] ¿No llamáis vosotros a vuestro mismo padre Rómulo, dilacerado a manos de cien senadores, Marcio Quirino, y no lo honráis con sacerdotes y lectisternios y lo adoráis en amplísimos templos, y además de todo esto juráis que ha ascendido al cielo? Por lo tanto, o hay que reírse de vosotros porque consideráis que hombres muertos con

> gravísimos suplicios son dioses y les rendís culto, o si hay una razón bien válida para que consideréis que esto deba hacerse, permitidnos a nosotros también el tener nuestros motivos y razones para hacerlo **[63]** .

El texto muestra que para los propios autores cristianos de la Antigüedad la idea de la resurrección era equiparable a creencias extendidas sobre seres humanos considerados «hijos de Zeus» y «dioses», y que por ello se convirtieron en objeto de culto. Además, esos mismos escritores se refirieron —como hace aquí Arnobio— a la creencia en que la resurrección de tales «hijos de dios» había tenido lugar tras una muerte violenta. Las analogías con la idea de la resurrección de Jesús son obvias.

Todo indica que la existencia de modelos de ascensión y resurrección en el mundo circundante hizo que, en un proceso espontáneo de ósmosis cultural, los discípulos del predicador galileo se sirvieran de ellos para dar forma a su convicción de que la muerte de Jesús no había sido el final de las esperanzas que habían albergado. Que, al imaginar y describir el destino de Jesús como una resurrección, sus seguidores adoptasen y adaptasen las creencias sobre inmortalización corporal presentes en la cuenca mediterránea con el propósito de afirmar el carácter divino de su guía espiritual, no solo contribuye a explicar la génesis de las creencias cristianas, sino también su éxito. Si los cristianos hubieran hablado de Jesús en términos completamente distintos a los conocidos, la propia expansión del cristianismo sería un fenómeno apenas inteligible. Precisamente el hecho de que los nazoreos utilizaran un lenguaje y un modo de pensar que resultaban familiares a los destinatarios de su mensaje es un factor que contribuye a explicar la acogida de la nueva religión en la ecúmene y su final triunfo.

La idea de la resurrección de Jesús no solo fue significativa en el contexto grecorromano, sino también en el judaísmo

helenístico. Diversos pasajes evangélicos manifiestan que lo que —en consonancia con sus creencias judías— Jesús y sus discípulos entendían por resurrección implicaba un hecho corporal; entre otras cosas, esto es por lo que tenía sentido hablar de recibir castigos eternos: porque iba a sentirse dolor. Además, al menos uno de los elementos de la configuración que adoptó la creencia depende directamente del texto bíblico. Según la formulación tradicional que se encuentra ya en 1 Corintios 15, la resurrección tuvo lugar «al tercer día» (*tē trítē hēméra*). La formulación tuvo tal éxito que fue integrada en el credo cristiano, recitado hasta hoy (*et resurrexit tertia die secundum Scripturas*). Que Pablo afirmase que la resurrección al tercer día corresponde al testimonio de las Escrituras es inteligible si se tiene en cuenta la aplicación a Jesús de algunos pasajes de la Biblia hebrea. Los más obvios están en Oseas («Tras dos días nos dará la vida, y al tercero nos hará resurgir, y en su presencia viviremos») y en Jonás («Estuvo en el vientre del pez tres días y tres noches») **[64]** . Obsérvese que no se indica cuándo exactamente tiene lugar la resurrección: según los relatos, la tumba se encuentra vacía la mañana del domingo —cuando en rigor habría transcurrido un día y medio desde la muerte de Jesús—, pero ninguno de los evangelios asevera que Jesús hubiera resucitado esa mañana, y no el día anterior, o en cualquier momento tras haber sido enterrado. Esto muestra que la formulación «al tercer día» está determinada bíblicamente, y es una construcción teológica **[65]** .

Si experiencias visionarias condicionaron la fe en la resurrección de Jesús, esta parece haber contribuido a la génesis de la creencia en el carácter divino del personaje; al fin y al cabo, tras su resurrección, y con la excepción de las apariciones en la tierra, el único lugar en el que un Jesús transfigurado podría residir es el cielo. El discípulo Tomás, antes incrédulo, al experimentar la presencia de aquel al que cree resucitado exclama: «¡Señor mío y dios mío!». Según

algunos pasajes sinópticos en Marcos y Lucas que parecen adiciones tardías, Jesús «fue elevado al cielo». El libro de los Hechos enfatiza este punto al afirmar que Jesús es «llevado hacia lo alto» mientras los discípulos lo contemplan, mencionando una nube que lo oculta y usando el término «cielo» (*ouranós*) cuatro veces **[66]** . Esta creencia constituyó el punto de partida para la concepción de Jesús como ser celeste y, por ende, para un creciente proceso de divinización.

El inextricable vínculo de resurrección y divinización es perceptible asimismo al comienzo de la carta a los Romanos. Allí Pablo, hablando de Dios, se refiere a «su hijo, el que nació de la estirpe de David según la carne, que fue constituido hijo de Dios con poder según el espíritu de santidad desde su resurrección de entre los muertos». Según este pasaje, en el que se detectan varios rasgos arcaicos —la mención de la procedencia davídica de Jesús y el semitismo «espíritu de santidad»—, Jesús fue «designado» o «constituido» (*horisthéntos*) hijo de Dios a partir de su resurrección, no antes. Esta idea, no original de Pablo —quien parece haber pensado que Jesús era hijo de Dios ya antes de su resurrección—, debe provenir de una antigua tradición prepaulina: Jesús adquiere un estatus muy alto, pero uno que anteriormente no tendría. La misma noción de un ser humano exaltado por Dios en la resurrección se reitera en varios pasajes de los Hechos **[67]** .

Además, según sus seguidores, Jesús no es encumbrado al cielo en un sentido genérico, sino en uno muy preciso: a la diestra de Dios **[68]** . Estar a la diestra de un personaje real es ocupar el lugar de mayor honor y estatus, y encontrarse a la diestra de Dios es situarse en la mayor proximidad imaginable a él, por tanto en el puesto de mayor autoridad. Esta idea pudo derivarse fácilmente de la convicción de que Jesús estaba destinado a ser el rey de Israel **[69]** . Una vez que los discípulos llegaron a creer que Jesús había sido llevado al cielo, fue lo más natural para ellos desarrollar la noción de la

sessio ad dexteram Dei y aplicar a Jesús el Salmo 110, cuyo primer versículo reza: «El Señor dice a mi señor: "Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies"». De ese modo, la previa pretensión regia de Jesús adquirió un nuevo sentido para ellos: entronizado en la esfera celeste, gozaba ahora de un honor del que nadie había disfrutado con anterioridad, y allí estaría hasta volver en gloria como juez y Señor universal. Además, el rey en Israel había sido también llamado «hijo de Dios»; el Jesús entronizado en el cielo sería ahora concebido como tal en un sentido más fuerte del que se había predicado hasta el momento de cualquier descendiente de David.

Otros creyentes —como el autor del Evangelio de Juan, y en apariencia el del himno citado en Filipenses 2,5-11— concibieron esa exaltación de Jesús de otro modo, a saber, como su retorno al lugar del que habría procedido **[70]**. Según esta «cristología de la preexistencia», Jesús existía antes del tiempo formando parte del ámbito divino, se encarnó temporalmente y luego, en su resurrección al cielo, no hizo sino volver a su origen. A diferencia del otro modelo, aquí Jesús no es un hombre elevado a un estatus divino, sino un ser ya de naturaleza divina que condesciende a hacerse humano de forma puntual con propósitos salvíficos **[71]**. El prólogo del Cuarto Evangelio es una nítida expresión de este modo de pensar. Tal concepción —que pudo ser propiciada por las especulaciones de algunas corrientes del judaísmo sobre figuras mediadoras e hipóstasis, como el Ángel del Señor— acabaría imponiéndose en las comunidades cristianas históricamente exitosas **[72]**. Aunque las formulaciones del concilio de Nicea —que proclamó a Jesús «dios verdadero de dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre, por quien todo fue hecho [...] que por nosotros y por nuestra salvación bajó del cielo»— estaban aún lejos, el lento camino hacia ellas se había iniciado ya.

JESÚS COMO REFERENTE DE LAS ESCRITURAS

Entre los mecanismos que permiten reducir la disonancia en un grupo cuyas expectativas se han visto desmentidas se halla la labor cognitiva consistente en la reinterpretación de los hechos acaecidos. En las religiones del Libro, esta labor es susceptible de llevarse a cabo mediante una exégesis de las Escrituras, lo que ofrece la posibilidad de entender de un modo novedoso los sucesos que parecen refutar las expectativas del grupo, otorgándoles un sentido inesperado. Es este tipo de elaboración cognitiva el esperable en un grupo judío del siglo I e. c., no solo porque el judaísmo era ya entonces una religión del Libro, sino también porque la interpretación bíblica se había convertido en una característica esencial de esa religión. En efecto, se había desarrollado una elaborada hermenéutica con la que otorgar sentido a los textos sagrados y a las nuevas circunstancias del judaísmo en el mundo grecorromano, y que comprendía tanto la reescritura de textos bíblicos (como las *Antigüedades Bíblicas* del Pseudo-Filón), la exégesis alegórica (como la practicada por Filón) o las paráfrasis del texto hebreo en las lenguas vernáculas (como los *Targumim* arameos), por no hablar de la propia Septuaginta. Dado que en la perspectiva de los creyentes el mensaje del texto bíblico poseía una validez constante y se dirigía también al presente, se desarrolló el midrás, un tipo de interpretación que actualizaba el sentido de la Escritura (exégesis derásica), y que se encuentra ya en la comunidad de Qumrán y más tarde en la literatura rabínica.

La tradición exegética judía, y sobre todo la interpretación midrásica, permitió a los nazoreos llevar a cabo su peculiar elaboración cognitiva con respecto a la figura de Jesús, y en particular a su inesperada muerte. Sus seguidores escrutaron los textos sagrados para hallar referencias que pudieran ser aplicadas al caso particular de Jesús y dotarlo de sentido. La interpretación bíblica desempeña así un papel crucial en la

literatura del Nuevo Testamento, y todo indica que también en la tradición preliteraria: el epistolario paulino —en particular Gálatas 3 y Romanos 4, 9 y 11— y la Carta a los Hebreos contienen razonamientos que delatan en sus autores pericia exegética. Algo similar ocurre en los evangelios. La idea de que el arresto de Jesús constituye el cumplimiento de las Escrituras se encuentra atribuida al propio Jesús en Marcos 14,49 **[73]** . En palabras de Pablo, su muerte aconteció «según las Escrituras» (1 Cor 15,3). Y en Mateo se halla una docena de pasajes conocidos como «citas de cumplimiento», en los que se afirma que un texto del Tanak se cumple en algún episodio de la vida de Jesús **[74]** ; pero estas citas son solo una formulación especialmente nítida de una creencia que domina la literatura cristiana. El expediente consistente en contemplar todo cuanto sucedió a Jesús como ya anunciado en la Biblia hebrea trata de vindicar simultáneamente al galileo y a sus seguidores, al hacer de estos los únicos poseedores de la clave hermenéutica de las Escrituras hebreas y dotarlos así de autoridad religiosa.

En este intenso desarrollo exegético, el Salterio ocupa un lugar especial: en todos los evangelios, la muerte de Jesús se narra con rasgos procedentes de los Salmos, en particular el 22, el 31 y el 69 **[75]** . Este hecho se explica fácilmente, pues un tema de considerable importancia para la comunidad religiosa para la que fue escrito el Salterio es el sufrimiento del justo, que presenta su caso ante Dios en forma de queja y de petición; dado que los seguidores de Jesús necesitaban explicar el destino ignominioso de alguien a quien juzgaron inocente, el lenguaje de los Salmos se ofrecía como un vehículo idóneo. Mientras que la crucifixión es una muestra de fracaso e impotencia, la aplicación a Jesús de esas composiciones transmutaba el sentido de la cruz al convertir al condenado, por asociación, en una víctima justa que aguarda la vindicación divina. La convicción de que la muerte de Jesús estaba escrita y anunciada en las Escrituras reveladas

invierte totalmente el sentido de ese acontecimiento: lejos de ser la prueba inequívoca del fracaso del ajusticiado, constituye la demostración de su vindicación por parte de la divinidad.

La medida de la transmutación semántica operada por este tipo de exégesis se percibe cuando se captan otros matices de las obras empleadas. Así, el Salmo 22 no contiene solo súplicas de un justo perseguido, sino también la declaración de que es, a la postre, salvado; en el versículo 25 el hablante dice: «cuando yo clamé a él, me escuchó»; y en el 30 declara, refiriéndose de nuevo a Dios: «mi alma para él vive». Así pues, el Salmo, considerado en su totalidad, anuncia que el justo sufriente es rescatado de la muerte. Además, se ha señalado ya que a Jesús le fue aplicado también el Salmo 110 ya en Marcos **[76]** . De estos modos, el Salterio sirvió para transmitir la idea de que la Escritura había predicho la resurrección de Jesús.

La necesidad de encontrar precedentes a los episodios principales de la vida de Jesús llevó no solo a lecturas idiosincrásicas de los textos bíblicos, sino también a su alteración por medio de interpolaciones. Con el objeto de sostener que la crucifixión había sido profetizada en las Escrituras, Justino postuló que allí donde el Salmo 95,10LXX tiene «El Señor (Yahvé) reina», el texto original habría dicho «el Señor reinó *desde el árbol*», lo que —suponiendo la equivalencia árbol = cruz— habría sido una indicación de la soberanía divina operada desde la cruz de Jesús. Ello sirvió, además, para acusar a los judíos de haber expurgado esas palabras **[77]** .

La búsqueda de textos susceptibles de ser interpretados como profecías mesiánicas referidas a Jesús no se confinó a la Biblia hebrea, sino que se extendería más tarde a la literatura grecorromana. Como escribió Agustín, los cristianos creyeron que «también en otras naciones había personas a quienes se les había revelado este misterio, y que asimismo se sentían impelidas a proclamarlo» **[78]** . El ejemplo más conspicuo es lo

ocurrido con la Égloga IV de Virgilio. Esta obra se refiere al surgimiento de un «nuevo orden de los tiempos», menciona el regreso de una «virgen» (*virgo*) y afirma que «un nuevo linaje humano desciende de las alturas celestiales» (*nova progenies caelo demittitur alto*), causado por el nacimiento de un niño (*nascenti puero*) con el que comenzará una nueva era de fertilidad en la que «la serpiente» moriría. Este anuncio, que evoca algunas profecías del libro de Isaías **[79]**, pero que se entiende bien a la luz de las esperanzas surgidas en torno a la paz de Brindisi entre Antonio y Augusto en el 40 a. e. c., sería interpretado como referido a Jesús en una «Oración a los santos» atribuida al emperador Constantino y en varios autores cristianos de los siglos IV y V **[80]**. La creencia contribuye a explicar por qué Dante hizo de Virgilio su guía a través del infierno y el purgatorio en la *Commedia* **[81]**.

La idea de que Jesús había sido anunciado también en la literatura romana implicaba que su significación excedía con mucho la de ser mesías de Israel, para convertirse en universal. La convicción acabaría plasmándose en algo tan cotidiano como el propio calendario de Europa, más tarde utilizado en la mayor parte del mundo: en el siglo VI un monje escita miembro de la curia romana, Dionisio el Exiguo, ideó un sistema mediante el que el tiempo de la historia dejó de calcularse en función de la fecha legendaria de la fundación de Roma (*ab urbe condita*) o del gobierno de sus emperadores, para empezar a contarse en relación con la presunta fecha del nacimiento de Jesús. El sistema, popularizado por Beda el Venerable, llevaría a contar el tiempo «antes» y «después de Cristo».

ANALOGÍAS Y ESPECIFICIDAD: EL CARÁCTER INTELIGIBLE DE UN PROCESO

Los análisis previos muestran que el proceso de exaltación

de Jesús, a primera vista llamativo, se vuelve suficientemente inteligible cuando se toman en consideración tanto los mecanismos psicológicos que operan en la evolución de grupos apocalípticos como las condiciones culturales y religiosas en la cuenca del Mediterráneo. En la Palestina de la primera mitad del siglo I e. c. y en los centros urbanos de la Diáspora la presencia del judaísmo, los cultos griegos y la religión romana formaron una triangulación dentro de cuyos modos de expresión operaron los seguidores de Jesús: los límites de lo que pudieron pensar y hacer fueron establecidos por las condiciones reinantes en ese complejo entorno cultural.

La historia de las religiones permite, por tanto, contemplar la veneración de Jesús en el seno del movimiento cristiano no como una asombrosa novedad privada por completo de antecedentes, sino como un desarrollo ulterior de fenómenos ya conocidos **[82]**. Ese desarrollo fue posibilitado por las tendencias inclusivas en el monoteísmo judío y por los procesos de divinización en el mundo grecorromano, algunos de los cuales no solo tuvieron por objeto a seres humanos legendarios, sino también a sujetos reales del inmediato presente.

El reconocimiento de la existencia de numerosas analogías y paralelismos entre la divinización de Jesús y otros fenómenos no implica una reducción simplista de aquella ni la voluntad de negar su especificidad **[83]**. Ello sería tan arbitrario como pretender su completa excepcionalidad. Así, por ejemplo, la creencia en la resurrección y divinización de Jesús se refiere a un ser humano muerto recientemente, y además ejecutado mediante crucifixión, elementos que en conjunto resultan diferenciadores. Además, mientras que los «agentes principales» en el judaísmo se caracterizan por la naturaleza específica del papel que desempeñan (función creadora, escatológica, etc.), el Jesús exaltado en el discurso cristiano parece poseer un papel más global al ser descrito

como agente en la creación, Señor con autoridad y juez escatológico, y la praxis devocional que generó quizá podría no tener parangón en tradiciones contemporáneas **[84]**. Así pues, el proceso de divinización de Jesús posee su propia singularidad.

Este doble reconocimiento corresponde a la integración operada por el método científico, que explica los fenómenos al captar simultáneamente lo que los mancomuna con otros semejantes (*genus proximum*) y lo que determina su individualidad (*differentia specifica*). Tanto la creencia en la resurrección de Jesús como el proceso de su divinización son variantes de fenómenos afines —es decir, ni idénticos ni del todo diferentes—. Es esta dialéctica de lo común y lo específico lo que permite clasificarlos y constituye el principio de su inteligibilidad.

De hecho, las altas pretensiones que los seguidores de Jesús formularon sobre él pueden ser comprendidas a la luz de varias circunstancias históricas confluyentes. Primera, el propio Jesús albergó de sí mismo una idea elevada que comunicó a sus discípulos; aunque esta no incluyó noción alguna de su carácter divino, su pretensión de ser rey de Israel y mediador de la revelación de Dios lo convirtió a ojos de sus seguidores en la personalidad clave de un plan sobrenatural, lo que constituyó un factor que pudo contribuir a facilitar su ulterior exaltación **[85]**. Segunda, la complejidad del panorama religioso de Palestina, así como la rápida inclusión de grecoparlantes en las comunidades nazoreas y la difusión del mensaje en centros de cultura griega, implicó que la redefinición del personaje entrase en conflicto con las creencias religiosas contemporáneas; por ejemplo, la declaración de que Jesús merecía la *proskýnesis* o postración (Rev 5,8) puede considerarse el modo polémico de expresar su superioridad respecto a Calígula, que había exigido tal muestra de veneración **[86]**. Tercera, la intensa atmósfera apocalíptica del grupo parece haber propiciado declaraciones

particularmente atrevidas sobre su estatus, tanto más cuanto que la intensa disonancia cognitiva que el grupo hubo de afrontar requirió, para poder ser superada, de proclamas excepcionales. Así se entiende que las fuentes cristianas afirmen que Jesús es más que Abrahán, Moisés, Heracles y el emperador: a diferencia de todos estos, él sí sería el genuino hijo de Dios.

La comprensión del proceso de divinización de Jesús no requiere, por tanto, hallar un fenómeno idéntico o similar en todos los aspectos: el hecho de que sea un caso real, dotado de individualidad, impide tal hallazgo. Esta es la razón de que resulte tan injustificado negar su particularidad como obliterar las analogías que lo mancomunan con otros fenómenos semejantes, exagerando aquella particularidad hasta convertirla en algo incomparable. La divinización de Jesús no es, en última instancia, un fenómeno más desconcertante o extraordinario que la exaltación de Moisés, el culto al poeta Arquíloco o la deificación del emperador romano.

A la luz de lo dicho, cabe evaluar algunas tesis sobre el proceso de divinización propuestas en las últimas décadas y que gozan de amplio predicamento. A principios del siglo XX, la «escuela de historia de las religiones» (*religionsgeschichtliche Schule*) comprendió el cristianismo naciente como parte de su entorno cultural, liberándolo así de la torre de marfil en la que lo había enclaustrado la historiografía eclesiástica; al margen de sus límites, el mérito indiscutible de ese enfoque fue concebir la génesis de los fenómenos cristianos a la luz de las tradiciones religiosas anteriores y contemporáneas **[87]**. Una obra señera de esta corriente es la de Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos*, según la cual las aserciones que implican la exaltación de Jesús testimonian la penetración de ideas helenísticas no judías en la proclamación cristiana primitiva **[88]**. Como reacción a algunas deficiencias de esa obra, en el último cuarto del siglo XX surgió una corriente

denominada por sus propios adeptos la «nueva escuela de historia de las religiones» [89] , que postula la necesidad de contemplar el proceso a la luz de un judaísmo complejo y polimorfo. El programa de investigación generado por este enfoque ha sido muy productivo, entre otras razones por haber generado valiosos análisis detallados de agentes divinos y de su veneración [90] . El representante más destacado de esta corriente, Larry Hurtado, ha calificado la praxis devocional centrada en Jesús como «monoteísmo binitario», que designa una comprensión de la divinidad en la que el carácter divino de una segunda figura —Jesús comprendido como «Cristo»— está integrado en Dios y a su servicio, de tal modo que no amenaza la preeminencia de Dios y no rompe con el monoteísmo. Sin embargo, Hurtado se ha distinguido por hablar, en el caso de la veneración de Jesús, de una verdadera «mutación» del monoteísmo judío, que haría de ella un fenómeno «desconcertante» y «asombroso» [91] .

La insistencia de Hurtado en el carácter «sorprendente» y «asombroso» del encumbramiento ontológico de Jesús —que le lleva a considerar las experiencias religiosas como el principal factor explicativo de la génesis del fenómeno, a pesar de que ellas mismas son un *explanandum*— traiciona, tras la indudable competencia del estudioso, la influencia de una perspectiva apologética, para la cual la propia religión posee un halo misterioso [92] . Ante todo, no toma suficientemente en cuenta los procesos de exaltación de agentes divinos en el judaísmo, ni el hecho de que algunos de ellos se conocen solo de manera muy imperfecta [93] . Lo que es más grave, al centrarse de forma exclusiva en el judaísmo —cuyo grado de helenización parece olvidar— minimiza y aun ignora la complejidad religiosa del mundo grecorromano [94] . Es esta llamativa omisión la que, al excluir de la investigación material sin duda relevante, en buena parte impide una cabal comprensión de la divinización de Jesús. En este sentido, paradójicamente, la «nueva escuela

de historia de las religiones» parece suponer un retroceso con respecto a la antigua.

Explicar el proceso de divinización de Jesús no es una tarea simple, pues requiere de la comprensión de factores de diverso signo, varios de los cuales suelen descuidarse. Una vez que todos ellos son tenidos en cuenta, lo que a la mirada ingenua aparece contraintuitivo deja de serlo y se vuelve, aunque intrigante, inteligible. El fenómeno posee, sin duda, su propia irreductible singularidad, pero el discurso que lo declara «asombroso» o postula su carácter enigmático no solo revela su impotencia intelectual, sino que ha abandonado ya el ámbito epistémico.

XV. LA CONSOLIDACIÓN MODERNA DE LA FICCIÓN, O LA SECULARIZACIÓN DEL MITO

El proceso de invención de Jesús no es solo un fenómeno antiguo, circunscrito al ámbito de los escritos fundacionales del cristianismo. No se trata únicamente de que las ficciones sobre el predicador galileo hayan sido establecidas y afianzadas a través de una incesante actividad homilética y teológica efectuada hasta la actualidad, sino también de que la inflación del personaje se ha consolidado en contextos aparentemente ajenos a la piedad religiosa, hasta el punto de que a menudo se produce incluso en aquellos que se presentan dotados de neutralidad, respetabilidad académica y garantías de «rigor científico».

Aunque el desmantelamiento progresivo de la cosmovisión teocéntrica al que se ha asistido en la modernidad no ha supuesto una secularización tan cabal como a menudo se pretende, sí ha entrañado la creación de espacios cada vez más amplios de pensamiento sustraídos al control de las instancias eclesiásticas, que han permitido presentar concepciones de la figura de Jesús alternativas a las proporcionadas por la tradición cristiana. La revisión a la que fue sometida la imagen ortodoxa erosionó gradualmente la percepción del significado cósmico de Jesús: nociones como la del carácter mesiánico y divino del personaje, su nacimiento virginal, sus milagros y su resurrección, su unidad metafísica en la Trinidad o una milagrosa revelación de lo alto perdieron su capacidad de persuasión para muchas conciencias y dejaron de servir como credenciales válidas para legitimar su

figura ante una parte considerable de los miembros de las sociedades contemporáneas. En estas circunstancias, el modo de hacer pervivir el mito de Jesús ha consistido cada vez más en prescindir del recurso a lo sobrenatural y en concentrarse en aquellas dimensiones que son —o parecen— ajenas a creencias de carácter religioso.

Que la pérdida de credibilidad de la dogmática eclesial no haya ido a la par con la evanescencia cultural de la figura de Jesús testimonia de forma clamorosa el éxito de la ficción central del cristianismo. Este hecho puede explicarse en virtud de la omnipresencia de esa figura y de sus representaciones iconográficas y simbólicas en la sociedad tras la conversión del cristianismo en religión favorecida y luego oficial del Imperio romano a partir del siglo IV, pero también porque la invención del personaje no comportó únicamente elementos religiosos **[1]**, sino también otras operaciones que contribuyeron a transformarlo en un ser fascinante, algo tanto más comprensible cuanto que de él —judío debelador del judaísmo— no está excluido el oxímoron.

LA IMAGEN ESTILIZADA DE JESÚS COMO PARADIGMA MORAL

La cancelación de numerosos elementos del mito de Jesús no comportó la de todos ellos. Ya desde los evangelios, la compleja invención del personaje había incluido otros aspectos, susceptibles de ser utilizados en las nuevas circunstancias históricas. Por una parte, su presentación como maestro de una moralidad superior, hombre de bondad irreprochable y víctima inocente; por otra, la supuesta universalidad de su mensaje, fruto de una excelsa y descollante sabiduría no restringida a un contexto o una época particulares, lo que había permitido a sus seguidores legitimar las tendencias universalistas y expansionistas de la misión paulina **[2]**. Estos elementos posibilitaron el diseño de una

subyugante imagen de Jesús como héroe moral y paradigma de ejemplaridad, ideal de una humanidad privada de lo vulgar y mezquino de lo cotidiano.

La elaboración de la imagen de Jesús como héroe ético respondió a impulsos diversos. Uno fue el de los cristianos heterodoxos (filoarrianos, unitaristas y antitrinitarios), que se negaban a aceptar la totalidad de los dogmas de las Iglesias establecidas y deseaban arrebatar su figura emblemática del control de las instancias teológicas oficiales. Otro es la convicción —fomentada por el horror causado por las guerras de religión en los siglos XVI y XVII— de que la decencia y la tolerancia resultaban más básicas para una existencia digna que la adscripción a un credo. Además, la concepción moralizante de Jesús era capaz de subyugar incluso al mundo ajeno a la fe, lo que explica que se produjese en ámbitos dispares, desde el de los residualmente religiosos —como el de algunos humanistas y deístas— hasta el de los agnósticos y ateos. En esta estilización de Jesús, su predicación se circunscribe a un mensaje simple, encaminado a una reforma de la humanidad, que habría aportado un conjunto de verdades prácticas y razonables, libres de las alambicadas sutilezas que caracterizan la dogmática cristiana.

Es a partir del Renacimiento cuando el énfasis en Jesús como ideal moral se hace más perceptible, aunque en una sociedad aún dominada por la cosmovisión cristiana su representación como un ser moralmente excepcional coexistió con los postulados religiosos. Así ocurre en un discurso pronunciado por el humanista y estadista florentino Donato Acciaiuoli en abril de 1468:

> Nuestro Salvador Jesucristo, habiendo beneficiado tanto a la naturaleza humana, primero mediante la adopción de nuestra carne, y luego en el transcurso de toda su vida, enseñando […] y haciendo innumerables obras santas, se presentó como el más singular ejemplo

de toda clase de virtudes [3] .

Algunas décadas después, Erasmo de Rotterdam expresó la idea de modo aún más claro en el *Enchiridion militis christiani*, obra publicada junto con otros textos en 1503, y luego como obra independiente en 1515, traducida poco después a las principales lenguas europeas. Aspirando a proporcionar directrices para una vida cristiana, el clérigo humanista se refiere a la *philosophia Christi*. La cuarta de las «reglas generales del verdadero cristianismo», enunciadas en el capítulo VIII, comienza así: «Que la meta única de toda tu vida sea Cristo […] Piensa que Cristo no es una palabra vacía, sino amor, sencillez, paciencia, transparencia, en suma, todo lo que él enseñó». En el *Elogio de la locura*, publicado algunos años más tarde, escribiría que «toda la doctrina de Cristo no inculca otra cosa que la mansedumbre, la tolerancia y el desprecio de la vida» [4] .

Un capítulo de esta historia se halla en el *Examen de los ingenios para las sciencias* (1575), del médico y pedagogo español Juan Huarte de san Juan (*ca.*
1529-1591).
En este libro, esencial para la historia del concepto burgués de genio y cuyo éxito prueban sus muchas ediciones y traducciones a lenguas europeas, su autor, inspirándose en la parábola de los talentos (Mt 25,14-30), interpretó el ingenio como la conexión del talento natural y el esfuerzo personal, y presentaba directrices para descubrir y mejorar las predisposiciones extraordinarias. En su descripción del talento más elevado, Huarte hizo de Jesús el paradigma de la personalidad ingeniosa, el genio ejemplar y modelo inspirador, que ha tenido desde entonces un enorme impacto a lo largo de toda la Edad Moderna [5] .

La idea de Jesús como un maestro de moralidad que se dirige no solo al pueblo hebreo sino a toda la humanidad reaparece en muchas otras obras, como el *De cive* de Thomas

Hobbes (1642), que enfatiza el papel magisterial de Jesús como guía hacia la ciudad celestial. La conversión de Jesús en hombre virtuoso y maestro filosófico fue asumida incluso por autores ateos y críticos de la religión, como lo muestra el escritor anónimo del *Symbolum Sapientiae*, en el siglo XVII, cuyo ataque al cristianismo contiene una presentación de Jesús que reproduce no pocos clichés teológicos **[6]**. Es, sin embargo, en el ámbito del deísmo donde esa imagen se afianza. Un ejemplo conspicuo es el de Matthew Tindal (1657-1733), en su obra *Christianity as Old as the Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature*, publicada en 1730. En ella, el deísta inglés defendió el evangelio postulando que su esencia es la de la razón y la religión natural e identificando a Jesús como maestro del sentido común **[7]**. Esta obra tuvo una amplia difusión gracias a traducciones, como la alemana de Johann Lorenz Schmidt, el editor de la *Biblia de Wertheim* **[8]**.

La estilización moral de Jesús formó asimismo parte del proyecto al que se atuvieron las llamadas «Biblias pedagógicas», como el Nuevo Testamento publicado en alemán por Christian Tobias Damm en 1765. En ocasiones, tal como ocurrió con *Die neueste Offenbarung Gottes in Briefen und Erzählungen*, del teólogo Karl Friedrich Bahrdt (1773), la transformación se llevó a cabo incluso mediante interpolaciones en el texto evangélico. Por ejemplo, en Mateo 4,23, donde se dice que Jesús recorría Galilea enseñando en las sinagogas y predicando el evangelio, el traductor añadió con desenvoltura una frase que no consta en manuscrito alguno, pero que expresa muy bien el carácter universalista que se atribuye a la enseñanza de Jesús: «mediante el cual [evangelio] Dios invitaba a toda la humanidad» **[9]**. Así se hace comprensible que para los románticos, tanto de Alemania como de Inglaterra, la esencia del mensaje de Jesús no estribase en la dialéctica religiosa del

pecado y la salvación, sino en una renovación moral.

El procedimiento es visible asimismo en las obras que Thomas Jefferson, tercer presidente de Estados Unidos, dedicó a la figura de Jesús en su interés por un «cristianismo purificado» que promovería la salud moral en su país. Habiendo redactado ya en 1804 un escrito al que tituló *The Philosophy of Jesus of Nazareth*, tras el abandono de la presidencia, en 1820 elaboró un trabajo más amplio titulado *The Life and Morals of Jesus of Nazareth*. Esta obra elimina el prólogo del Cuarto Evangelio y los relatos de la infancia, así como los de la resurrección, y expurga los elementos sobrenaturales para dejar a un Jesús maestro de una moral de amor y servicio que hacía de él «el más grande de todos los reformadores de la depravada religión de su propio país». Jefferson se llamó a sí mismo «un genuino cristiano», en la medida en que se declaraba partidario de la «moralidad de Jesús» **[10]** .

Esta focalización unilateral del interés en los aspectos éticos explica las comparaciones modernas con Sócrates. Como paradigma de maestro ágrafo, sabio víctima de un juicio injusto y de coraje ante la muerte, la figura del filósofo había sido ya utilizada por los autores cristianos desde el siglo II para convertirla en un tipo de Jesús y en encarnación de una sabiduría helénica divinamente inspirada **[11]** , pero cobra en la modernidad nuevo impulso. Esto es perceptible en la obra que a comienzos del siglo XIX el científico Joseph Priestley dedicó a comparar a Sócrates y a Jesús **[12]** . Cristiano unitario, Priestley no consideraba a Jesús el Cristo cósmico o la segunda persona de la Trinidad, pero sí un maestro divinamente inspirado, lo que le hacía susceptible de parangón con la luminaria del pensamiento griego. La inercia teológica se constata una vez más, sin embargo, en el hecho de que, aun esforzándose por hacer justicia a la estatura moral de Sócrates, Priestley no deja de afirmar la esencial superioridad y excelencia del predicador galileo.

LA CONSTRUCCIÓN ESTÉTICA (I): RETRATOS DE JESÚS

A lo largo de la historia, la exaltación ontológica de Jesús y su construcción como paradigma moral ha ido acompañada de una correlativa representación estética. No en vano en el mundo antiguo la belleza era una de las características distintivas de la divinidad **[13]** , y la teología cristiana afirmaría luego el principio *verum, bonum et pulchrum convertuntur*. El carácter desiderativo de estos desarrollos es visible en el hecho de que cualquier indicación fiable sobre el aspecto físico de Jesús brilla por su ausencia. Según algunos heresiólogos, ciertos grupos gnósticos poseían retratos de él, pero la fiabilidad de tales imágenes puede deducirse ya de la pretensión de que habían sido confeccionadas por Pilato **[14]** . Con igual razón podrá desconfiarse del retrato de Jesús que, según la *Historia Augusta*, habría en la capilla doméstica del emperador Alejandro Severo **[15]** . Tampoco las insinuaciones de autores cristianos sobre la falta de belleza de Jesús responden a dato cierto alguno, pues están determinadas teológicamente: la fealdad corroboraría las profecías del profeta Isaías, que describe al «siervo de Yahvé» como «desecho de hombres [...] uno ante quien se oculta el rostro» **[16]** .

En todo caso, Jesús fue representado en el arte y la himnodia como dotado de especial belleza. Algunos Hechos apócrifos de los apóstoles lo denominan «el hermoso» por excelencia **[17]** . Más allá de las halagüeñas descripciones del rey-mesías en la tradición judía **[18]** , los cristianos podían referirse a pasajes de sus Escrituras que proclaman a Jesús el reflejo visible de lo divino: según Pablo, «el conocimiento de la gloria de Dios [...] reverbera en el rostro de Cristo Jesús»; para el autor de Colosenses, Jesús es «la imagen de Dios invisible» **[19]** .

Así se explica que la imagen adoptase los cánones de belleza de cada época. En el arte paleocristiano, Jesús fue

representado como un joven pastor imberbe a semejanza de Orfeo o Hermes, a partir del modelo del *iuvenis* divino, al que Virgilio y Horacio habían asimilado al joven Augusto **[20]**. Esta representación de un Jesús adolescente, testimoniada desde los siglos III al VI, recuerda poderosamente también la de otra figura, Dioniso, considerado hijo de una mujer mortal y de un padre divino, Zeus. El retrato de Jesús como un joven atractivo habría recordado al espectador a los apuestos dioses —Hermes, Apolo, Dioniso…— cuyas pinturas y estatuas se hallaban por doquier en el mundo grecorromano. De hecho, una de las imágenes alegóricas más difundidas de Jesús en el primer arte cristiano, la del Buen Pastor que lleva en sus hombros a una de sus ovejas, se tomó del repertorio iconográfico del Hermes Crióforo.

A partir de finales del siglo IV, cuando el cristianismo se convirtió en religión de Estado, se impuso progresivamente la imagen del hombre maduro, barbado y de larga cabellera, en la cual la imagen de Zeus esculpida por Fidias para el templo de Olimpia —y la de otros dioses del panteón grecorromano, como Asclepio, o la del dios sincrético Serapis— puede haber servido de modelo **[21]**. La potencia de esta representación explica que se haya reproducido sin cesar, desde los iconos del arte bizantino a las representaciones populares, como las ilustraciones de Gustavo Doré en el siglo XIX.

Un desarrollo particularmente significativo es lo que podría denominarse «occidentalización» del personaje. Jesús ha sido presentado desde hace muchos siglos con rasgos físicos que lo identifican con un hombre occidental bien parecido. Según la Carta de Léntulo —un escrito apócrifo aparecido en Europa en el siglo XV—, Jesús habría sido un hombre alto, de cuerpo bien proporcionado, con cabellos de color avellana y parcialmente rizado, y ojos claros. Desde la Baja Edad Media, en muchos retratos y frescos sus cabellos son rubios. Una variante de esta caracterización es la «cabeza de Cristo» pintada en 1940 por Warner Sallman, cuyo enorme éxito la ha

convertido en un icono de la cultura occidental **[22]** .

La importancia de las representaciones pictóricas y escultóricas de Jesús radica en varios factores. Por una parte, en su eficacia ideológica, al haber servido de vehículo gráfico y accesible a la práctica totalidad de la población, en sociedades en las que la alfabetización era patrimonio de una minoría. Por otra, en que, sin apartarse de las líneas fundamentales del mito, establecidas por la tradición —condición *sine qua non* para poder prosperar en las sociedades cristianas—, la imaginación artística dio lugar a versiones corregidas y aumentadas de las antiguas ficciones, fácilmente justificables además en virtud de la creatividad de los autores. De este modo, el mito fue apuntalado en el imaginario colectivo de una forma tanto más subliminal cuanto que el atractivo estético del arte tiende a neutralizar todo cuestionamiento del contenido de verdad —o falsedad— que vehicula. Por ejemplo, el aspecto occidental y los penetrantes ojos azules del Jesús de Sallman apenas logran identificar a alguien perteneciente a la etnia judía.

Un caso claro del modo en el que el arte ha operado el apuntalamiento de la ficción es el de las representaciones de la pasión desde la Edad Media y el Renacimiento, que permitieron exponer sin tapujos lo que tanto los relatos evangélicos como la tradición cristiana predominante enseñan sobre la supuesta maldad de los judíos y su odio visceral hacia Jesús. De hecho, mientras que durante mucho tiempo se había representado al judaísmo en la figura de una mujer —la Sinagoga— caracterizada por la ceguera y la ignorancia, la teología cristiana desarrolló también en la Edad Media la idea de que los judíos, además de ser responsables de haber matado a Jesús, lo habían hecho intencionada y maliciosamente, comprendiendo la magnitud de su acción. En la *Summa Theologica*, Tomás de Aquino se planteó la cuestión de «si los perseguidores de Cristo lo conocieron» (*Utrum persecutores Christi eum cognoverint*). En su respuesta, el

teólogo distinguió entre los dirigentes y la plebe, y refiriéndose a los primeros, escribió no solo que supieron que Jesús era el mesías, sino también esto:

> Ellos contemplaban en efecto los signos flagrantes de su divinidad, pero los tergiversaban por odio y envidia de Cristo, y rehusaban creer sus palabras, con las cuales él se proclamaba Hijo de Dios **[23]** .

Resulta significativo que el Doctor Angélico acabe adscribiendo a los judíos un comportamiento ininteligible por autodestructivo: habrían captado realmente la naturaleza mesiánica y divina de Jesús —que implica, por definición, un poder omnímodo—, pero al mismo tiempo se habrían resistido a reconocerla. Dado el carácter absurdo de tal comportamiento **[24]** , los judíos acaban siendo convertidos por la teología, *nolens volens*, en seres irracionales.

A esta luz se hace aún más comprensible el hecho de que numerosas pinturas indiquen la existencia de una diferencia absoluta entre Jesús y sus correligionarios. El primero es aislado del entorno: sea en las escenas de la flagelación, la coronación de espinas, la presentación al pueblo (*Ecce homo*) o la subida al calvario, su imagen, retratada normalmente como la de un ser hermoso, noble y digno en medio del sufrimiento, contrasta con la de los restantes personajes, que suele estar caracterizada por una fealdad física que raya en lo bestial y lo grotesco. Jesús es la víctima de una multitud embrutecida **[25]** . En no pocas obras, los tipos físicos están diferenciados incluso por el color de la piel: Jesús es blanco, mientras que sus verdugos judíos son de tez morena, a veces casi negra. El «Cristo con la cruz» de El Bosco, en el que el portador del instrumento de suplicio, sereno y con los ojos cerrados, está rodeado de una multitud de cabezas horrendas hasta lo monstruoso, es solo un ejemplo particularmente elocuente de este tipo de representaciones.

La dignidad de Jesús, reflejada a menudo en una extraordinaria mansedumbre, contrasta también con la vileza sin límites que se transparenta en los otros, gesticulantes o vociferantes. Estos dan rienda suelta a una crueldad desenfrenada que corrige y aumenta la que se deriva ya de los relatos evangélicos. Así, en ocasiones los torturadores hunden la corona de espinas —que llega a alcanzar enormes proporciones— apoyándose en ella con todas sus fuerzas con ayuda de unos bastones, como si quisieran literalmente incrustarla en la cabeza de Jesús. El extremo sadismo se refleja a veces en las muecas grotescas de los victimarios, otras en el modo festivo en que se comportan: en *Der verspottete Christus (Cristo escarnecido)* de Matías Grünewald (*ca.* 1504-1505), un joven toca la flauta y el tambor mientras otros personajes se deleitan golpeando a Jesús **[26]** .

La tajante diferenciación iconográfica no parece estar inspirada en el elemental sentido ético que evita confundir a la víctima con sus verdugos. Esa distinción expresa más bien de modo pregnante el maniqueísmo de la historia evangélica —y del discurso cristiano tradicional sobre Jesús—, en el que un indefenso paradigma de absoluta bondad es contrapuesto a la maldad sin fisuras de sus adversarios, pertenecientes al orden de lo demoníaco (no en vano en el Cuarto Evangelio el propio Jesús les dice: «Vosotros tenéis como padre al diablo») **[27]** . Si bien la distorsión de la historia en estas escenas es manifiesta, su dramatismo resulta idóneo para conmover la sensibilidad de los espectadores, así como para reafirmarlos en su creencia en la singularidad de Jesús **[28]** . Ante el espectáculo de tal víctima, cualquier cuestionamiento de la historicidad de lo que se dibuja queda desarmado de antemano y resulta de hecho casi obsceno, dejando espacio solo para la piedad —así como para una ardiente irritación («santa ira») contra los perversos adversarios de Jesús, que

son por definición los enemigos del Bien.

Otro ejemplo de las innovaciones artísticas que van más allá de los textos canónicos pero que siguen fielmente su lógica se da en la representación de la escena del Gólgota. En los relatos evangélicos Jesús es distinguido con cuidado de los otros crucificados, aun a costa de incurrir en incongruencias e inverosimilitudes históricas. La pintura y la escultura han contribuido a esa singularización de varias maneras. Una de ellas, mediante el «olvido» de los otros crucificados: a menudo, los artistas representan únicamente la cruz de Jesús. Pero también lo han hecho, cuando dibujan tres cruces, mediante la diferenciación entre él y los restantes reos: en las crucifixiones de Rubens y Tintoretto, por ejemplo, los dos crucificados son atados al travesaño de la cruz por los brazos o las muñecas, mientras que solo Jesús tiene pies y manos clavados; además, aquellos se distinguen por sus actitudes convulsas, mientras que Jesús suele ser representado con el cuerpo derecho y un rostro cuya expresión es muy distinta a la de sus compañeros de suplicio.

De estos y otros modos el arte ha contribuido sustancialmente a consagrar, a lo largo de los siglos, la invención de Jesús, reproduciendo e incluso incrementando la deshistorización de su figura operada en los relatos fundacionales del cristianismo y dotándola de atractivo estético **[29]**. Si bien los procesos de secularización han logrado que los artistas no estén ya sometidos al imperativo de ilustrar el dogma y han producido desde el siglo XIX un claro declive del llamado «arte sacro», la presencia abrumadora de este en templos, museos y exposiciones está llamada a garantizar la perpetuación del mito en las conciencias.

LA CONSTRUCCIÓN ESTÉTICA (II): DE LOS ESCENARIOS AL CELULOIDE

Si la pintura y otras artes plásticas han actualizado y asentado la invención introduciendo variaciones, *a fortiori* lo han hecho otras formas artísticas en las que la imagen se combina con la palabra, como el teatro y el cine. Estos permiten desarrollos narrativos mediante los que la recreación del mito puede darse con mayor facilidad y viveza, al aportar movimiento, acción y sonido.

Un ejemplo del primer tipo es el drama religioso de Oberammergau, un municipio bávaro en el que se representa pública y grandiosamente la pasión de Jesús cada diez años, en una tradición que se remonta a 1634; mundialmente célebre, esta escenificación atrae a decenas y aun cientos de miles de visitantes, y ha inspirado numerosas dramatizaciones de la pasión. Aunque el texto de la obra ha experimentado revisiones a la luz de las críticas recibidas tras la Shoah, durante siglos se ha caracterizado por su virulento antisemitismo, su gran simpatía hacia Pilato, y asimismo por presentar a un Jesús desjudaizado y al pueblo judío como implacablemente hostil hacia él. Inspirada en los relatos evangélicos de la pasión, la representación ha contado siempre con los necesarios permisos eclesiásticos.

Las innovaciones de Oberammergau no se han limitado a detalles como la reiteración de la ominosa frase de Mateo 27,25, que aparece solo una vez en el evangelio pero que se repite en la escenificación al menos tres veces. Una de las inconsistencias de los relatos evangélicos es que la acusación de que Jesús se declara «rey de los judíos» es incompatible con el hecho de que el prefecto romano lo considere un individuo inofensivo. La incoherencia parece haber sido percibida por los autores de la pasión bávara, que presentan a Pilato describiendo admirativamente a Jesús y criticando a los judíos, «que no pueden soportar el peso de su sabiduría», así como haciéndole declarar que, aun si aquel se presentara como un rey, él no lo consideraría culpable de traición, porque entre los romanos «todo filósofo es un

rey» **[30]**. Mediante este ocurrente suplemento al texto original, se borra de un plumazo el significado inequívocamente político de la pretensión regia de Jesús, neutralizándose de ese modo la inconsistencia narrativa de los relatos evangélicos en un aspecto crucial. Si se tiene en cuenta que esta notoria dramatización ha sido vista y escuchada a lo largo de la historia por millones de espectadores, puede medirse el alcance de su impacto.

Los inventos modernos pueden servir de vehículo también a ideas antiguas. Uno de los temas más populares de la historia del cine es la vida y la muerte de Jesús, del que se han hecho centenares de películas, no pocas de las cuales han tenido inmensa repercusión mediática. Desde la que parece haber sido la primera sobre este tema —*La passion du Christ* de 1897, solo dos años después de que el nuevo arte comenzara su andadura **[31]**—, han encontrado inspiración en él una larga lista de directores, de los que Cecil B. de Mille, Pier Paolo Pasolini, Nicholas Ray, Franco Zeffirelli, Martin Scorsese, Roberto Rossellini y Mel Gibson son solo los más conocidos. A pesar de la libertad que se esperaría en la ficción, y salvo raras excepciones, el cine ha ofrecido versiones del mito que no hacen sino apuntalarlo.

Así lo muestran ya varias películas rodadas en la época del cine mudo. En la alemana de 1917 *Der Galiläer (El galileo)*, los personajes judíos son caricaturizados como sujetos físicamente repulsivos, avaros y ridículos. Además, la maldición de Mateo 27,25 no se emplea, como en el evangelio, solo una vez, sino tres —lo que recuerda a Oberammergau—. Pilato no lava sus manos, pero lanza la maldición sobre los judíos: «Venga su sangre sobre vosotros (*auf euch komme sein Blut*)»; entonces, la multitud repite la frase «su sangre [caiga] sobre nosotros y sobre nuestros hijos». Al repetir esta maldición, se magnifican los elementos sobre los que la tradición elaboró —*in nuce* en los evangelios, explícitamente a partir del *Sobre la Pascua* de Melitón de Sardes, en el siglo II— la acusación de

«deicidio».

El reforzamiento del mito mediante nuevas invenciones acontece incluso cuando se perciben deficiencias en la tradición evangélica. Esto se hace patente en el caso del antijudaísmo, que por razones contextuales o de conciencia muchos directores han pretendido mitigar en lo posible **[32]** . En la película sobre Jesús más célebre de la época del cine mudo, *The King of Kings* (1927), de Cecil B. de Mille, se introduce una escena en la que Caifás, al ver rasgarse el velo del Templo tras la crucifixión, pide a Dios que le considere solo a él, y no al pueblo, culpable de esa muerte. Tal focalización en un solo personaje parecería atemperar el antijudaísmo de las narraciones evangélicas, si no fuera porque el sumo sacerdote es presentado como un individuo físicamente grotesco, cínico y codicioso, ofreciendo un estereotipado retrato que casa tan bien con el antisemitismo rampante en Estados Unidos de los años veinte como con el antijudaísmo característico de la tradición cristiana. Es además aleccionador que la escena mencionada sea ajena a los evangelios: lo que podría suavizar el antijudaísmo es solo una ficción **[33]** .

Otro ejemplo elocuente es el *Jesús de Nazaret* de Franco Zeffirelli, una coproducción angloitaliana de 1977 llamada a tener un enorme éxito: fue hecha como una serie televisiva, lo que permitió un metraje de casi seis horas y media; en su reparto figuran actores de la talla de Laurence Olivier, Peter Ustinov y Anthony Quinn, mientras que entre los guionistas, junto al propio director, se encontraba el escritor Anthony Burgess; además, el propio Pablo VI, en su alocución a la multitud el domingo de Ramos de ese mismo año en la Plaza de san Pedro, recomendó su visionado, con un elogio sin precedentes a una película por parte de un papa. Zeffirelli, católico romano, había leído un documento elaborado en el concilio Vaticano II, la declaración *Nostra Aetate* sobre la relación de la Iglesia católica con las religiones no cristianas,

en la que se condena el antisemitismo y se hace hincapié en la relación existente entre judaísmo y cristianismo [34]; esto parece contribuir a explicar que el director quisiera debilitar de algún modo el antijudaísmo de los evangelios. De hecho, Pilato es dibujado como alguien que explícitamente declara a Jesús culpable de traición por proclamarse rey [35]. Ahora bien, la película —que incluye episodios de los relatos de la infancia y mezcla de forma armonizadora escenas de todos los evangelios—, si bien evita atribuir la responsabilidad por la muerte de Jesús al sumo sacerdote Caifás, a Judas y a la multitud, lo hace de una forma que es, por decirlo suavemente, equívoca: en efecto, desplaza esa responsabilidad sobre un tal Zerah, personaje imaginario, pero que es al mismo tiempo presentado como un dirigente del sanedrín. Esta estrategia pone de relieve el problema al que se enfrenta quien pretende evitar ciertos inquietantes corolarios de las narraciones evangélicas de la pasión al tiempo que asume su esencial credibilidad, pues cabe preguntarse cómo se ve mitigado el antijudaísmo de las fuentes cristianas si para ello ha de recurrirse a la invención de otro judío manipulador y perverso. Por lo demás, la supuesta judaización de Jesús en esta película se ve desmentida, entre otras circunstancias, ya por su aspecto físico: el galileo es encarnado por el actor Robert Powell, cuyos ojos azules y fisonomía recuerdan demasiado —como casi todas las películas sobre Jesús— al icono euroamericano creado por Sallman [36].

La perpetuación del mito mediante el intento de fidelidad al relato evangélico pero suplementándolo con nuevas ocurrencias es notable en *The Passion of the Christ* (2004), de Mel Gibson. Su director pretendió hacer una obra históricamente fiable, hasta el punto de presentarla casi como un documental, en el que los actores hablan en latín y arameo. La falta de sentido histórico es, sin embargo, perceptible en numerosos detalles. Toda contextualización brilla por su ausencia, y ya el hecho de centrar la atención en

el horror de la pasión deja en la penumbra una historia que podría explicar la condena de Jesús y su crucifixión, haciendo así de la violencia contra él algo tanto más injusto y arbitrario. La dicotomía maniquea de buenos y malos alcanza aquí las cotas más altas, dada la extrema virulencia con la que se visualizan los tormentos sufridos por Jesús. Pero además Gibson, en su afán por refrendar la veracidad de las narraciones de la pasión, va más allá de ellas al inventar diversas escenas. Así, cuando los judíos entregan a Jesús a Pilato, este pregunta: «¿Castigáis siempre a vuestros prisioneros antes de que sean juzgados?», con lo que la supuesta sevicia judía es enfatizada con una frase que no aparece en los textos canónicos. Y no solo se incluye el legendario episodio de la mujer de Pilato, sino que esta, dibujada como la primera creyente no judía, aparece entregando ropas a María, un detalle puramente fantástico. El intertítulo inicial de la película es una cita de Isaías 53,5: «Él ha sido herido por nuestras transgresiones, molido por nuestras culpas […] por sus heridas hemos sido curados»; de esta forma, Gibson asume las principales ficciones de la tradición cristiana, a saber, el valor expiatorio de la pasión y muerte de Jesús, así como la creencia de que estos sucesos representan el cumplimiento de una profecía. El impacto de este discurso puede medirse en el inmenso interés que logró galvanizar en la audiencia y en el hecho de que la película fuera comercializada también en forma de DVD con propósitos pedagógicos.

Estos son solo unos pocos ejemplos del modo en que la tergiversación de la historia se prosigue en el mundo contemporáneo, gracias también al mundo del teatro y el celuloide. A esto podría querer objetarse que el carácter ficticio de las obras del séptimo arte, que debería ser percibido por los espectadores, relativiza necesariamente toda pretensión de historicidad expresada en las pantallas. Sin embargo, esta objeción resulta ser ingenua. No se trata solo de

que muchas de las películas sobre Jesús pertenezcan al género de la biografía cinematográfica (*biopic*), entre cuyas convenciones está la de ofrecer un curso vital suficientemente fidedigno de un ser humano real, sino también de que la extraordinaria significación cultural —y, para muchos, religiosa— de esta figura hace que los espectadores tiendan a identificar el contenido de las películas con sucesos acontecidos. Si a esto se añaden las numerosas pretensiones explícitas, efectuadas en la pantalla o por los directores en los medios de comunicación, de ofrecer reconstrucciones históricamente fidedignas **[37]**, es fácil inferir que los espectadores tienden a percibir las películas sobre Jesús como *grosso modo* fiables y a esperar que refuercen lo que muchos de ellos consideran hechos **[38]**. Lo que podría denominarse el «efecto de historicidad» del cine se suma así a las Escrituras, las homilías y las artes plásticas para consagrar en el mundo contemporáneo el mito de Jesús, haciendo amable y liviana su absorción.

LA LEGITIMACIÓN ACADÉMICA: HISTORIA PARACONFESIONAL

La consolidación de las ficciones sobre la figura de Jesús se ha producido en la época moderna también en ámbito académico. Más adelante se analizará cómo ello ha tenido lugar en muchas obras escritas por exégetas bíblicos y teólogos **[39]**. La presente sección se limita a señalar un hecho intelectualmente preocupante, a saber, que elementos clave de la invención religiosa de Jesús encuentran frecuente respaldo en la obra de autores que, al margen de su procedencia ideológica, poseen credenciales como historiadores profesionales.

Basten como ejemplo, de entrada, un par de obras de referencia de respetados autores británicos. En la sección sobre Jesús de *The Rise of Christianity* de

W. H. C.
Frend, se afirma que «el nuevo vino de la enseñanza de Jesús no podía, después de todo, contenerse en los viejos odres del judaísmo» [40] ; esta frase usa una imagen neotestamentaria para expresar un prejuicio crasamente teológico y es por supuesto mucho más que un detalle aislado en un discurso, pues la acrítica convicción subyacente determina el resto de la exposición. En *A History of Christianity. The First Three Thousand Years*, el prestigioso historiador y profesor en Oxford Diarmaid MacCulloch, al referirse a la muerte en cruz de Jesús, afirma que este fue «juzgado y ejecutado junto con dos delincuentes comunes (*common criminals* [41])»; llama la atención, en una obra de calidad, encontrar reproducido un juicio tan desorientador sobre el evento en torno al que pivota el Nuevo Testamento, y por ende la religión cuya historia pretende escribirse [42] .

Que las obras referidas sean historias del cristianismo permite ya constatar un hecho persistente en el ámbito académico: Jesús no suele ser incluido en la historia de la religión judía —a la que pertenece—, sino en la de la religión cristiana. A pesar de que esto constituye un grave contrasentido, permanece como un presupuesto no cuestionado, por mucho que distorsione toda aproximación rigurosa a su figura. Tal distorsión culmina en la presentación de Jesús como el «fundador» del cristianismo. Si bien el único pasaje evangélico aducido en respaldo de esta idea es un producto tardío de la comunidad que no cabe atribuir en modo alguno a Jesús [43] y de que cuanto sabemos de la fisonomía religiosa de este predicador apocalíptico desmiente la posibilidad misma de tal intención, la noción se reitera por doquier. El resultado no es solo la mistificación de su figura, sino la del horizonte interpretativo en el que debería ser estudiada.

La propagación de ficciones teológicas en las historias del cristianismo al uso se prosigue en obras de referencia en

historia de las religiones. Así, por ejemplo, Mircea Eliade habla de «el malentendido que se produjo a propósito del reino que proclamaba Jesús», y citando el final del episodio narrado en Marcos 6,30-44 y Juan 6,1-15 añade que «la multitud no entendió su significación profunda y vio en Jesús al "profeta rey" tan febrilmente esperado, el que habría de liberar a Israel». Cuál sea tal «significación profunda» y cómo sea posible averiguarla es cosa de la que Eliade no informa a los lectores. Que el célebre historiador asume el núcleo de la apologética cristiana queda patente no solo en el discurso del «malentendido», sino también en el hecho de que, para explicar el destino de Jesús, afirma que la predicación de Jesús causó inquietud no a los romanos, sino a «los fariseos y los saduceos». La presentación es incongruente, pues Eliade afirma también que Jesús entró en Jerusalén «como un rey mesiánico» **[44]** , lo cual a todas luces lo convertiría en un peligro para Roma; ahora bien, sobre tal peligro se corre un tupido velo.

Ninian Smart es otro ejemplo. Aunque el autor escocés escribió de Jesús que «es muy posible que él mismo se haya llegado a considerar como el Mashiaḥ o el Ungido y su familia afirmaba la existencia de ciertos vínculos con la Casa de David», prosigue afirmando: «Si, de hecho, él llegó a utilizar esta idea, el uso que hizo de ella fue novedoso, pues no se presentaba como un rey guerrero llegado para restaurar el gobierno judío, sino como un sufriente servidor, una nueva clase de rey con corona de espinas». Esta afirmación no solo reproduce las ideas y la terminología bíblica de la teología cristiana —«siervo sufriente»—, que a su vez corresponde a la versión evangélica, sino que parece dar a entender que el modo de la muerte de Jesús fue algo predicho por él mismo. El carácter acrítico de este discurso es corroborado por el hecho de que la única frase con la que Smart podría querer elucidar las razones de la crucifixión de Jesús por el prefecto romano como «rey de los judíos» —«muchas de sus

enseñanzas hacían uso de viejos conceptos de acuerdo con nuevas formas, y es posible que esta haya sido la principal fuente de incomprensión hacia su doctrina» [45] — reproduce los clichés confesionales y carece de toda capacidad explicativa.

Los casos indicados son solo una mínima muestra de la multitud de ejemplos que podrían aducirse, pues se hallan por doquier en enciclopedias, revistas científicas y monografías [46]. Un estudio detallado mostraría que todas las principales distorsiones de la figura de Jesús son asumidas de forma explícita o implícita en gran parte de la literatura académica. Por supuesto, dado el prurito de objetividad que debería caracterizar la labor de los historiadores, estos no suelen dar rienda suelta al entusiasmo típico de los teólogos, y a menudo señalan el carácter hipotético de sus afirmaciones, pero por ello es tanto más elocuente que se hallen en sus obras nociones tan endebles presentadas con tal desenvoltura.

La reproducción de las ficciones evangélicas y exegéticas en las obras de historiadores contemporáneos, en una época y en ámbitos donde se esperaría mayor independencia de juicio y acumen crítico, obedece a razones diversas. En ocasiones, los autores están fuertemente condicionados por sus propias creencias religiosas. Una explicación aplicable a muchos casos es que quienes escriben sobre Jesús nunca han llevado a cabo una investigación autónoma, sino que se limitan a reiterar los tics repetidos en una abundantísima producción teologizante, y no están familiarizados con la investigación más rigurosa. Además, demasiado a menudo poseen un conocimiento muy deficiente de la religión de Jesús, el complejo judaísmo del Segundo Templo, de modo que son proclives a endosar sin mayores reparos la ficción tradicional según la cual el galileo efectuó una suerte de giro epocal en la religiosidad de su tiempo. En otros casos, las razones son aún más prosaicas, y tienen que ver con el deseo de no herir sensibilidades —la crítica amenaza creencias arraigadas en sociedades en las que

el cristianismo sigue siendo predominante— o, sobre todo, el temor a sufrir algún tipo de perjuicio: el mundo confesional dispone de potentes instrumentos editoriales e institucionales que son muy útiles para quienes aspiran a hacer carrera académica; en estas circunstancias, adoptar una actitud genuinamente distanciada ante la figura de Jesús puede convertir a quien lo hace en *persona non grata* para muchos círculos, por lo cual no pocos estudiosos prefieren contemporizar con el objeto de no ver disminuidas sus redes de influencia social o coartado su afán de medro curricular.

Con independencia de las causas que quepa determinar en cada caso, lo que la mayor parte de historiadores ofrece como el «Jesús histórico» es, pues, en aspectos cruciales, poco más que una paráfrasis de los evangelios. Esto significa que su discurso posee un carácter que cabe denominar *paraconfesional*: aunque se presenta como independiente de constricciones religiosas o teológicas, asume al menos algunos de sus postulados; lejos de ser el resultado *etic* de una destilación rigurosa, asume —por inadvertidamente que sea— una visión *emic*. La función crítica consustancial a la génesis y al desarrollo de la historia de las religiones, que suele aplicarse sin tapujos a otros fenómenos de la Antigüedad o del presente, en el caso de Jesús sigue siendo, demasiado a menudo, un mero desiderátum.

Que elementos cruciales de una visión interna a un sistema religioso sean, una y otra vez, ofrecidos como resultado de un genuino trabajo intelectual, comporta no solo una tergiversación epistemológica, sino también una eficaz legitimación del propio discurso *emic*. En efecto, en estas circunstancias el adorador y el teólogo aducirán la «ciencia» y el «conocimiento histórico» en respaldo de sus creencias: el mito goza ahora del seductor marchamo de respetabilidad académica, y quienes lo diseminan pueden jactarse de ser legítimos vástagos de la Ilustración.

JESÚS PARA ATEOS: FALACIAS DE UNA IMAGEN NATURALISTA

Si bien la focalización moderna en Jesús como un ser esencialmente moral ha despojado al personaje de sus ropajes sobrenaturales y tenido un éxito indudable en mantener su relevancia cultural, esto no significa que tal transformación sea, desde un punto de vista histórico, un procedimiento justificado. Hay, de hecho, varios sentidos en los que puede mostrarse que la estilización moral de Jesús es el resultado de una posición acrítica incapaz de recuperar un personaje creíble.

De entrada, la conversión de Jesús en paradigma moral depende, irónicamente, de la aceptación consciente o inconsciente de varias otras ficciones. En efecto, solo si —como en la tradición cristiana— se omiten los rasgos menos amables de su predicación y su conducta, y se admite que fue del todo ajeno a la violencia y una víctima inocente es posible perpetuar la idea de su singularidad moral. Por el contrario, cuando esos elementos son cuestionados, la dimensión moral del personaje resulta relativizada, adquiriendo proporciones más realistas y haciendo patente que su singularización responde a una evaluación sesgada de los datos disponibles **[47]** . Además, solo si se priva a Jesús de su plena inserción en el judaísmo pueden cancelarse los elementos particulares de su enseñanza y postular su carácter universal. En otras palabras, la estilización moral del galileo es posible solo tras haberlo desalojado de su tiempo y de su espacio, la Palestina del primer tercio del siglo I e. c.: el fascinante paradigma de moralidad universal e intemporal nada tiene que ver con el sujeto que la historia crítica permite reconstruir.

Esta falta de sentido histórico es una deficiencia fundamental de la estilización moral de Jesús, pero no es la única. En ocasiones, esa imagen ha servido a una intención

polémica, la de enarbolar un modelo que sirva de contraste a la conducta —juzgada poco ética— de las jerarquías eclesiásticas. Tal uso anticlerical de Jesús es visible en el librepensamiento materialista del siglo XVIII. Así, por ejemplo, aunque en su *Histoire critique de Jésus-Christ* el barón de D'Holbach presenta a Jesús como una figura con intenciones políticas, en otra de sus obras ofrece de él la imagen de un hombre pacífico, predicador de un reino exclusivamente espiritual **[48]**. La razón es que aquí Jesús sirve de contrapunto a la conducta de parte del clero contemporáneo, que, aunque proclive a la connivencia con el poder temporal, en su afán de dominio y privilegios se rehusaba a someterse a la autoridad política en materia fiscal, se oponía a la separación de poderes y en ocasiones mostraba incluso veleidades violentas. A ese clero opone D'Holbach un Jesús manso y sin ambición política alguna. Este *topos* polémico se encontrará desde entonces en numerosas ocasiones, y servirá en los más diversos ámbitos como instrumento para criticar al estamento sacerdotal **[49]**.

Tanto es así, que numerosos autores agnósticos, ateos o antirreligiosos han refrendado esta visión, que a menudo sirve para contraponer el cautivador retrato de un sujeto entusiasta, independiente y carismático al corpus doctrinal de dogmas y a la Iglesia o sus jerarquías como estructuras anquilosadas, si no perversas. Este uso —tan ingenuo como polémicamente eficaz — consistente en contraponer el «buen Jesús» al «mal cristianismo» como signo de decadencia se encuentra por ejemplo en Nietzsche, para quien aquel habría sido una suerte de espíritu libre y afirmador, antítesis de la negación profesional de la vida y el resentimiento típicos del sacerdote **[50]**. Otro caso es el del filósofo alemán Ernst Bloch, que, en *Das Prinzip Hoffnung*, considera a Jesús el

modelo de la «fraternidad escatológica»:

> Un hombre obraba aquí simplemente como hombre bueno, algo que todavía no había sucedido **[51]** .

Una lectura reposada demuestra que al retórico lirismo de Bloch no corresponde nada parecido a un particular rigor histórico. Por ejemplo, pocas líneas después escribe que «la cruz es la respuesta del mundo al amor cristiano». El problema de este lenguaje tan pomposo es que resulta vacuo y del todo inutilizable para una reconstrucción histórica creíble de lo sucedido en Palestina en el siglo I: no solo no explica nada, sino que es definitivamente confuso y desorientador. Lo que subyace a esa prosa poética es la intención de contrastar la moral escatológica de Jesús con «las morales de compromiso» de las «Iglesias establecidas para durar» **[52]** .

Casos como los citados podrían fácilmente multiplicarse. *Jesús para ateos*, del marxista checo Milan Machoveč (1925-2003), es instructivo. Este autor, que se describe a sí mismo como un «historiador escrupuloso y minucioso» al tiempo que habla del galileo con una unción que no va a la zaga de la de los teólogos **[53]** , reproduce a lo largo de su libro la práctica totalidad de los tópicos de la exégesis estándar: Jesús fue un sujeto «totalmente distinto» e incomparable, no fue un predicador apocalíptico, se distanció de Juan el Bautista, fue un apóstol de la no violencia, mostró una acérrima hostilidad contra el fariseísmo, la pretensión mesiánica le fue únicamente atribuida, fue crucificado como fruto de un malentendido o como simple medida preventiva, su praxis ética constituyó una radical novedad, etc. Como botón de muestra del dudoso rigor de este autor, baste decir que traduce Mateo 4,17 («Convertíos, porque está cerca el reino de los cielos») del siguiente modo: «Vivid comprometidos: ¡es posible la humanidad perfecta!», añadiendo a renglón seguido

que «si la traducción de un texto de hace dos mil años no es una interpretación, es absurda» **[54]** .

La falta de acumen filológico, rigor argumentativo y plausibilidad histórica que denotan estos y otros muchos casos en los que Jesús es elevado a extraordinario hápax moral o a portador de una novedosa ética sublime son reveladores. Tales discursos poseen una indudable eficacia retórica —Nietzsche, Bloch y Machoveč consiguen, para sus respectivas audiencias, arrebatar de algún modo a Jesús a las Iglesias y hasta utilizarlo contra ellas—, pero desde el punto de vista histórico incurren en falacias apenas menos flagrantes que las que afectan a las presentaciones eclesiásticas del personaje. Así pues, por mucho que tales juicios panegíricos provengan de exponentes del pensamiento ateo, ello no constituye en modo alguno una prueba de la ejemplaridad ética de Jesús, sino solo del fenomenal éxito del mito que lo presenta como *unicum* ético y sapiencial.

Paradójicamente, el hecho de que los ropajes sobrenaturales con los que la tradición cristiana había revestido a Jesús sean plegados y apartados no garantiza en absoluto la evanescencia de la ficción. Lejos de ello, allí donde se sigue proclamando al galileo como una singularidad sin parangón tiene lugar un nuevo avatar mediante el cual la ficción se perpetúa. Ello significa que la concepción moralizante de Jesús, que podría considerarse a primera vista una alternativa crítica a la visión ortodoxa del personaje, lo es solo en apariencia. Hasta tal punto es así, que —a pesar del uso polémico que en ocasiones se efectúa de ella— resulta fácilmente subsumible en la visión ortodoxa. La esencial compatibilidad de la versión secularizada de Jesús con el constructo religioso se evidencia en su utilidad apologética en el mundo contemporáneo, en el cual es susceptible de servir al menos a un doble propósito. Por una parte, el de legitimar la razonabilidad de la posición religiosa: el cristianismo se presenta como el resultado de la enseñanza y la acción de un

sujeto que, también —se pretende— en perspectiva histórica, fue extraordinario y poseyó un carácter moralmente sublime. Por otra parte, esa supuesta razonabilidad sirve como eficaz propedéutica para la «nueva evangelización» de un mundo en el que el escalpelo de la razón amenaza con privar a las Iglesias de su influencia social: la idea de que, en el plano meramente humano, Jesús fue un sujeto sin par y paradigma de excelencia allana el camino para la aceptación de la dogmática religiosa sobre el personaje, pues ante un individuo así solo cabe el más rendido asombro y admiración; de aquí no hay más que un paso para postrarse ante él y venerarlo **[55]** .

CUARTA PARTE

LA HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN: UNA PERSPECTIVA COMPREHENSIVA

Apenas podemos ya imaginar los intensos dolores que acompañaron el nacimiento de la concepción histórica de la vida de Jesús.

Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1913

La búsqueda del Jesús histórico es una búsqueda para esquivarlo. Esquivarlo implica esquivar su carácter judío y reemplazarlo con un Cristo de la fe que es, en gran medida, una reificación de las necesidades de una determinada comunidad cristiana particular.

Maurice Casey, «Where Wright is Wrong», 1998

XVI. DE LA FICCIÓN HISTÓRICA A LA FICCIÓN HISTORIOGRÁFICA

La distorsión de la identidad de Jesús de Nazaret que se ha proseguido en la época contemporánea en el mundo académico no se limita a la reconstrucción del personaje, sino que ha llegado a tener lugar en un ámbito en apariencia tan neutral e inocuo como el modo en el que se ha narrado la propia historia de la investigación: la ficción histórica ha ido acompañada en tiempos recientes de una ficción historiográfica. Arrojar luz sobre el desarrollo de la investigación requiere, por tanto, desbrozar previamente el terreno y desentrañar cómo la denominada *Leben-Jesu-Forschung* se ha visto mistificada.

EL PARADIGMA TRADICIONAL: LAS «TRES BÚSQUEDAS»

El afán por encontrar orden en la corriente ininterrumpida de la historia responde a una necesidad profundamente enraizada en el ser humano. La investigación sobre Jesús no constituye una excepción, y en las últimas décadas del siglo XX surgió un paradigma historiográfico destinado a relatar su desarrollo. La terminología al uso fue acuñada definitivamente hacia 1986, cuando N. T. Wright utilizó la expresión *Third Quest* para designar a la investigación contemporánea sobre la figura de Jesús, lo que implicaba la existencia de otras dos fases previas **[1]**. Desde entonces, numerosos trabajos han adoptado esta terminología, al punto de que el esquema de «tres búsquedas» (*Old Quest* o «antigua

búsqueda», *New Quest* o «nueva búsqueda» y *Third Quest* o «tercera búsqueda») se ha impuesto de forma abrumadora como el modo de describir la historia de la investigación en la literatura académica y en programas universitarios **[2]** . Si bien en secciones ulteriores se examinará la fiabilidad de esta taxonomía, en lo que sigue se identifican y exponen los postulados, presupuestos y juicios de valor que la conforman —pues, en contra de la asepsia que cabría esperar de un modelo historiográfico, el paradigma trifásico se caracteriza por recurrir, de modo explícito o implícito, a valoraciones (infundadas).

Un primer postulado reza que la investigación comenzó en el siglo XVIII, con la publicación por Lessing de la obra del ilustrado alemán Hermann Samuel Reimarus. Esto reproduce la exposición efectuada por Albert Schweitzer, que en 1906 publicó su obra *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, cuyo título deja claro dónde vio su autor el inicio de la «historia de la investigación sobre la vida de Jesús». En el primer capítulo de esta obra clásica, el polígrafo alsaciano afirmó con rotundidad que Reimarus no tuvo predecesores **[3]** .

El periodo que abarca desde el siglo XVIII hasta la publicación de la obra de Schweitzer a principios del siglo XX es designado por los modernos historiógrafos como «*Old Quest*» o «antigua búsqueda». El adjetivo no tiene en esta expresión un significado puramente cronológico, pues entraña asimismo un juicio de valor: «antigua» equivale a «obsoleta», pues la investigación efectuada habría estado caracterizada por el subjetivismo y sus resultados habrían sido superados. De hecho, se reitera con frecuencia la afirmación de que Schweitzer demostró el carácter proyectivo de las obras que revisó en su extensa monografía.

De acuerdo a la historiografía al uso, además, la primera mitad del siglo XX o careció de investigación o esta fue irrelevante, hasta el punto de que el periodo es designado

como «*No Quest*» o «ausencia de búsqueda» **[4]** . Unos pocos autores han preferido postular que en esta fase se produjo una «disminución general» en el estudio de la figura histórica de Jesús **[5]** . En todo caso, tanto unos como otros afirman que el eclipse de la investigación habría sido causado por la convicción de que esta era teológicamente ilegítima o metodológicamente imposible.

La investigación se habría reanudado a mediados del siglo XX, y en una fecha precisa. El norteamericano James Robinson, autor del libro que dio nombre a la «*New Quest*», mantuvo que la discusión fue reabierta en una conferencia pronunciada en 1953 por el discípulo de Rudolf Bultmann, Ernst Käsemann, titulada «Das Problem des historischen Jesu» («El problema del Jesús histórico») y publicada al año siguiente **[6]** . Esta fase de la investigación, que se continuaría durante al menos las dos décadas sucesivas, se habría caracterizado por haber sido efectuada por estudiosos alemanes con intereses teológicos, el uso predominante del criterio de desemejanza y el diseño de una imagen de Jesús cuyo mensaje estuvo en aguda contraposición a las creencias de sus correligionarios judíos.

Siempre de acuerdo con el paradigma al uso, la investigación efectuada desde *ca.* 1980 constituye una «tercera búsqueda», distintiva respecto a los trabajos de los discípulos de Bultmann. A diferencia de la anterior, esta última búsqueda estaría caracterizada por un impulso no teológico, sino genuinamente histórico, el uso de nuevas disciplinas como la arqueología y la sociología, la sustitución del criterio de desemejanza por el de plausibilidad histórica, el desplazamiento al ámbito anglosajón, la participación de estudiosos provenientes de diferentes ámbitos ideológicos y el énfasis en el carácter judío de Jesús. La descripción de los trabajos contemporáneos va acompañada de la aserción de que es solo en la «tercera búsqueda» cuando se asiste a nuevos logros y a un progreso significativo en el conocimiento del

predicador galileo. Una vez dejada atrás la «antigua búsqueda» y reconocidos los límites que afectaban a la «nueva búsqueda», la reconstrucción histórica de Jesús sería finalmente posible solo en la actualidad.

El anterior conjunto de postulados resulta *prima facie* plausible, pues parece contener lo que se esperaría de un modelo historiográfico: permitir la percepción de orden y sentido en una larga y compleja historia. Además, esa taxonomía tiende a imponerse sin resistencias, pues corresponde al modo de entender la investigación científica como una trayectoria de progreso acumulativo en la que el presente, habiendo aprovechado el saber de épocas previas, posee una natural superioridad gnoseológica sobre ellas, que constituirían solo fases provisionales de tránsito hacia un conocimiento más aquilatado. Por si fuera poco, la tipología descrita no solo parece neutral, sino que presenta la ventaja añadida de ofrecer un relato singularmente interesante: tras los fracasos del pasado, el presente aparece como un tiempo prometedor en el que el estudio reserva intrigantes sorpresas **[7]** .

DEFICIENCIAS DEL PARADIGMA: UNA CONSTRUCCIÓN FICTICIA

La apariencia de objetividad e imparcialidad en el modelo de las «tres búsquedas» se desvanece, sin embargo, cuando es sometido a escrutinio. A continuación se analizan secuencialmente los postulados de la tipología imperante con objeto de sopesar su credibilidad historiográfica **[8]** .

La idea de que la investigación histórica sobre Jesús comenzó en el siglo XVIII es de entrada contraintuitiva, en la medida en que supone que durante diecisiete siglos el protagonista de los evangelios e icono de la cultura occidental no habría sido objeto de una aproximación crítica. Ahora bien, esto resulta difícil de creer, pues implica aceptar que, en

un mundo en el que existieron concepciones ajenas al cristianismo —como la filosofía grecorromana, el judaísmo o el librepensamiento— se habría aceptado de modo unánime la imagen eclesiástica de Jesús, expuesta además en obras cuyo carácter en gran parte ficticio una mirada independiente podría apreciar con facilidad[9]. De hecho, la lectura de obras clásicas de los siglos XVIII y XIX evidencia que algunas de sus ideas clave se hallaban ya en autores anteriores; así, por ejemplo, David Friedrich Strauss se refirió a los deístas británicos, mientras que el propio Reimarus citó, además de a deístas, a autores griegos y a judíos[10]. Que Schweitzer comenzase su historia con un ilustrado alemán parece deberse a cierto chauvinismo por su parte, pues el erudito suizo pretendió que la investigación sobre Jesús fue un logro del espíritu germánico[11]. Sea como fuere, esto significó escamotear gran parte de la investigación crítica.

Además, la noción de una «*Old Quest*» que habría durado del siglo XVIII hasta comienzos del siglo XX y habría estado dotada de suficiente uniformidad resulta extraña, pues la heterogeneidad de lo escrito en un periodo tan extenso es notoria para cualquiera que se haya tomado la molestia de leerlo, o incluso de haber hojeado alguna síntesis historiográfica como la del propio Schweitzer. Junto a las vidas novelescas de Jesús, las cándidamente racionalistas como las de H. E. G. Paulus, o las que convierten al personaje en un caso psicopatológico, existen diversas obras en ese largo periodo cuyo núcleo es válido aún hoy, como es el caso de Reimarus, de David Friedrich Strauss o de Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (La predicación de Jesús sobre el reino de Dios)*, cuya primera edición es de 1892. Que no pocos de los resultados de estos trabajos sigan vigentes hoy en día contradice la impresión que muchos historiógrafos ofrecen de ese periodo como de un tiempo superado. Englobar —y

descartar— la investigación anterior a Schweitzer en una etiqueta supone mezclar de forma arbitraria obras sin duda negligibles con hitos del pensamiento crítico, en un procedimiento que entraña una metonimia ilegítima y que carece de lucidez.

La idea de que la primera mitad del siglo XX fue un periodo de ausencia de búsqueda (*No Quest*) está privada de fundamento. En esa época no se dejaron de publicar obras sobre Jesús al menos en Alemania, Francia, Inglaterra y Estados Unidos. Además del aspecto cuantitativo —entre 1906 y 1953 apenas hubo algún año en el que no se escribiera alguna monografía, a lo que debe sumarse la incesante publicación de artículos especializados—, es preciso tener en cuenta que no pocos de los autores de esas obras fueron figuras relevantes en el mundo de la exégesis y aun en la vida cultural europea. Para limitarnos a Francia, este es el caso de Alfred Loisy, padre del denominado «modernismo»; de Charles Guignebert, quien ocupó en el primer tercio del siglo XX la cátedra de historia del cristianismo en La Sorbona; y de Maurice Goguel, cuya personalidad intelectual dominó la historia de la exégesis neotestamentaria francófona de la primera mitad del siglo XX. Hasta tal punto es insostenible la idea de un eclipse de la investigación, que algunos han querido mitigarla refiriéndose a una «disminución general» en el interés. Sin embargo, también este aserto es injustificado, pues no se ha demostrado que tal supuesta «disminución» tuviese lugar; de hecho, esta última tesis no parece ser otra cosa que el intento desesperado de minimizar el absurdo de la noción de una «ausencia de búsqueda» **[12]** .

La noción de una «nueva búsqueda» opera una selección arbitraria de la investigación sobre Jesús en el tercer cuarto del siglo XX a los discípulos de Bultmann. Ahora bien, ya solo entre 1957 y 1974, estudiosos ajenos a la jurisdicción del exégeta alemán y a intereses teológicos realizaron contribuciones singularmente relevantes, como muestran las

obras de los judíos Paul Winter, Schalom Ben-Chorin, Geza Vermes, Haim Cohn o Hyam Maccoby, así como las de Richard Hiers y el historiador británico Samuel G. F. Brandon **[13]**. Estos y otros ejemplos demuestran que la categoría «nueva búsqueda» es falaz. Pretender defenderla alegando que la expresión no designa un periodo sino solo una corriente dentro del periodo apenas disminuye la falacia, pues nadie ha ofrecido razones convincentes por las que esa corriente particular habría debido ser elegida, por sinécdoque, para dar cuenta de la totalidad de la investigación. En realidad, la propia expresión «nueva búsqueda» delata la estrechez de miras de quien la elaboró tomando en cuenta únicamente el ámbito teológico alemán, pero la arbitrariedad y el parroquialismo son procedimientos inadmisibles en una actividad historiográfica cuyo objetivo es proporcionar una orientación fiable de lo ocurrido en el panorama global de un determinado campo de estudio.

Tampoco existen razones suficientes para postular la existencia de una «tercera búsqueda» en contraposición a una «nueva búsqueda». De hecho, cuando se advierte que la reducción de la investigación efectuada en el tercer cuarto del siglo XX es ilegítima, todo intento de crear una división nítida entre ese tercer cuarto y lo ocurrido más tarde resulta sospechoso: carece de sentido hablar de una «tercera búsqueda» cuando no se ha justificado la existencia de una segunda. Pero cuando se presta atención a los criterios utilizados para establecer esa diferencia, la arbitrariedad se hace patente, pues ninguno de ellos —desplazamiento al ámbito angloamericano, pluralidad ideológica, reconocimiento del carácter judío de Jesús, uso de nuevas metodologías, mayor sensibilidad histórica o atención a fuentes extracanónicas— es distintivo de los trabajos publicados en las últimas décadas. Si es posible detectar diferencias, se trata a lo sumo de una cuestión de énfasis, lo que no legitima el establecimiento de una distinción en fases

sucesivas.

El modo en el que se ha presentado la historia de la investigación comporta, explícita o implícitamente, la idea optimista de que se asiste a un decisivo progreso en el panorama actual. Aunque este modo de ver las cosas resulta seductor —pues no solo refleja la concepción habitual de la historia del conocimiento como un avance constante, sino que halaga la vanidad de los estudiosos contemporáneos, que se ven encumbrados a la vanguardia del saber—, es solo un espejismo. Esto es claramente perceptible, por ejemplo, cuando se repara en lo que la historiografía al uso afirma sobre el carácter judío de la religiosidad de Jesús, a saber, que tras haber sido negado o amortiguado en el pasado, es en la actualidad cuando este rasgo se reconoce sin ambages. Ahora bien, se asiste aquí a una distorsión de la realidad, pues a partir de la Edad Media buen número de autores críticos ha mostrado que la religión de Jesús no fue otra que el judaísmo, y que su figura puede y debe ser entendida únicamente en este contexto. Junto a otros, este ejemplo demuestra que la idea de que la investigación sobre Jesús constituye una historia de progreso lineal es insostenible.

En suma, ni uno solo de los postulados y presupuestos del modelo de las «tres búsquedas» se sostiene: ni la investigación comenzó en el siglo XVIII, ni la realizada desde ese periodo hasta comienzos del siglo XX puede ser englobada bajo una misma categoría, ni es cierto que la búsqueda se interrumpiese o disminuyese significativamente en la primera mitad del siglo XX, ni la investigación realizada en el tercer cuarto ni la efectuada desde entonces posee homogeneidad suficiente para justificar su división en categorías diferentes, ni cabe detectar en este campo la existencia de un progreso lineal. Lejos de proporcionar una visión global y fiable de la historia de la investigación, el modelo de las «tres búsquedas» es un lecho de Procrustes en el que todo lo que no encaja en esquemas preconcebidos es arbitrariamente eliminado;

además, deja sin explicar buena parte de los testimonios disponibles, desincentiva el estudio del pasado, desafía la plausibilidad histórica y ofrece una visión deformada de lo sucedido. Por todo ello, el modelo en cuestión no puede seguir siendo considerado un paradigma historiográfico válido.

LA GÉNESIS DEL PARADIGMA Y SU AGENDA IDEOLÓGICA

El hecho de que la taxonomía al uso carezca hasta tal punto de fundamento empírico y lógico hace no solo legítimo sino necesario plantear la pregunta de cómo ha podido surgir. La respuesta más sencilla sería la de que se debe a una serie de errores o descuidos. No obstante, a pesar de que algunos aspectos podrían achacarse a simples deficiencias epistémicas, estas no parecen bastar para dar cuenta de la génesis y pervivencia de una periodización tan capciosa. Esto permite, a su vez, conjeturar la existencia de una agenda al servicio de intereses espurios. La conjetura es razonable no solo porque intereses ideológicos abundan en las obras sobre Jesús, sino también porque los autores y propagadores del paradigma trifásico pertenecen al ámbito confesional. Mientras que la categoría «*Old Quest*» designa la investigación reseñada por el protestante A. Schweitzer y «*New Quest*» fue excogitada por el también protestante James Robinson, «*Third Quest*» es una etiqueta acuñada por el anglicano N. T. Wright. Además, quienes suscriben el modelo de las «tres búsquedas» son, en su práctica totalidad, exégetas cristianos. A la luz de estos datos, no resulta descabellado suponer que pueda estar sirviendo también a una agenda teológica. El examen de los enunciados que integran ese modelo historiográfico permite confirmar la hipótesis.

La pretensión de que la investigación surge en el siglo XVIII —que, como se ha señalado, cancela de la historia gran cantidad de material— parece responder al interés chauvinista y parroquial por situar la investigación sobre

Jesús como un logro de la teología alemana[14]. Aunque Schweitzer sabía que, cuando redactó su manuscrito, Reimarus no era ya un pensador cristiano, sino un firme deísta, el hecho de situar el inicio en un autor cuya matriz intelectual había sido teológica —no en vano durante su vida se había comportado como un luterano confesante— permitió al polígrafo alsaciano sugerir que la aproximación crítica a la figura de Jesús había surgido en el ámbito cultural cristiano.

La idea de una «antigua búsqueda» suficientemente homogénea y obsoleta resulta útil como coartada para no afrontar los resultados más convincentes de los trabajos realizados hasta el siglo XIX, los cuales a menudo no respaldan la invención religioso-teológica de Jesús. Ante todo, podría servir para deshacerse de Reimarus y de Strauss, cuyas obras —ya al refutar el valor histórico de mucho de lo contenido en los evangelios y postular un Jesús cabalmente judío— ponían en jaque la visión tradicional. Con respecto a *La predicación de Jesús sobre el reino de Dios* del protestante Johannes Weiss, su conclusión de que Jesús esperó la llegada del reino de forma inminente causó gran conmoción en su momento y no ha dejado de ser una piedra de tropiezo para la exégesis confesional, que desde entonces ha intentado neutralizarla pergeñando para ello diversos expedientes[15]. La construcción de la categoría «*Old Quest*» —en la que el adjetivo «antiguo» se asocia, *nolens volens*, a «anticuado»— permite descartar la vigencia de esas obras y consignarlas al olvido.

La noción de una «ausencia de búsqueda» en la primera parte del siglo XX presenta asimismo ventajas apologéticas, pues permite omitir un periodo en el que mucho de la investigación efectuada resulta, por diversos motivos, embarazoso para la visión eclesiástica tradicional. Por una parte, obras publicadas por Alfred Loisy —blanco del juramento antimodernista que todo sacerdote católico estuvo obligado a pronunciar entre 1910 y 1967—, Charles

Guignebert, el pensador marxista Karl Kautsky o los estudiosos judíos Claude Montefiore y Robert Eisler tuvieron en común aportar lecturas que reconocían la plena judeidad de Jesús y, en diversos sentidos, operaban una desmitificación del personaje **[16]**. Por otra, varios exégetas alemanes, comprometidos con el nazismo, presentaron a Jesús como un ario **[17]**. Caracterizar la primera mitad del siglo XX como un periodo irrelevante para la investigación posibilita la *damnatio memoriae* de todos estos —por diversas razones— incómodos autores.

El uso de la categoría «nueva búsqueda» resulta también un expediente muy útil para la visión tradicional. Al restringir la investigación relevante entre 1950 y 1980 a los discípulos de Bultmann, la «nueva búsqueda» deja fuera del campo de visión o considera marginales a muchos otros estudiosos cuyas obras cuestionaban radicalmente la visión eclesial. Este es el caso de Paul Winter, que efectuó un análisis lúcido de los relatos evangélicos de la pasión en el que se ponía de manifiesto su determinación ideológica y su sesgo antijudío; de Samuel Brandon, cuyas obras desvelaban la dimensión política del ideario de Jesús; de Geza Vermes, que comparó al galileo con otras figuras carismáticas de la Palestina coetánea; o de Hyam Maccoby, cuya contribución integraba plausiblemente a Jesús en la resistencia judía contra el Imperio romano. La categoría «*New Quest*» sirve para borrar del mapa las obras de esos y otros autores, lo que resulta tanto más arbitrario y sospechoso cuanto que es fácil mostrar que tales trabajos son mucho más relevantes que las publicaciones pesadamente teológicas e históricamente implausibles de los bultmannianos.

La idea de una «tercera búsqueda», con su concomitante asunción de una distinción nítida con respecto a la previa —que se caracterizaría por intereses teológicos—, permite sostener que la investigación contemporánea está caracterizada por un genuino impulso histórico. Esto resulta

muy útil para alejar automáticamente de ella la sospecha de estar guiada por intereses extraepistémicos y dotarla así de respetabilidad intelectual. Lo llamativo es que quienes escriben en las últimas décadas sobre Jesús son, en su abrumadora mayoría, estudiosos de adscripción confesional, a menudo miembros de estamentos eclesiásticos cuya visión depende casi siempre de constricciones religiosas y teológicas **[18]** . Por lo demás, la artificial distinción entre una «*New Quest*» y una «*Third Quest*» oculta el hecho de que lo que se considera un rasgo distintivo y exclusivo de los exégetas posbulmannianos —la imagen de un Jesús que se eleva sobre un judaísmo deficiente— es en realidad ingrediente principal de virtualmente toda concepción cristiana del personaje a través de los siglos.

La idea de que es solo en la actualidad cuando se asiste a un progreso significativo del conocimiento parece responder —además de a la necesidad de no pocos estudiosos de halagar su autocomplacencia— también a intereses teológicos. Por ejemplo, afirmar que el reconocimiento de la judeidad de Jesús es algo logrado en la investigación contemporánea oculta el hecho de que ese rasgo fundamental fue aceptado —por lo general con la férrea resistencia por parte de la *intelligentsia* cristiana— por toda visión crítica sobre Jesús a lo largo de la historia. Las numerosas y flagrantes incongruencias de los análisis dedicados a postular el progreso evidencian el carácter ideológico de tal pretensión **[19]** .

En suma, si en relación con el modelo de las «tres búsquedas» uno se pregunta a quién favorece (*cui prodest*), resulta que su beneficiario sistemático es siempre la visión mítica de Jesús que mantiene el establishment teológico, pues sus postulados presentan, de manera directa o indirecta, claras ventajas apologéticas para este. El carácter orgánico de estas ventajas no permite considerar el hecho una simple coincidencia, sino que más bien deja inferir que el modelo, en apariencia neutral, posee en realidad un sesgo criptoteológico.

Esto, a su vez, permite explicar que un constructo tan implausible y carente de fundamento pueda haber surgido, así como que haya encontrado tan amplio apoyo y siga siendo defendido hasta hoy a pesar de haber sido refutado con argumentos contundentes **[20]** . La razón parece ser no solo la típica inercia con la que la mayoría se resiste a un cambio de paradigma, sino también la presencia de potentes intereses en el modo de relatar la historia.

XVII. PRINCIPIOS DE UN PARADIGMA HISTORIOGRÁFICO EXPLICATIVO

El carácter inutilizable del modelo de las tres búsquedas para entender la historia de la investigación evidencia la imperiosa necesidad de reemplazarlo. Esta es una tarea que requiere una revisión a fondo de esa historia de un modo que no se ha hecho hasta ahora, y que en una situación ideal debería ser llevada a cabo por el esfuerzo conjunto de una pluralidad de estudiosos. La intención del presente capítulo y de los siguientes es ofrecer un bosquejo de lo que podría convertirse en un nuevo paradigma. El carácter tentativo de este esbozo no es óbice para poner ya de manifiesto sus ventajas epistémicas con respecto al modelo expuesto.

UNA DISCIPLINA *SUI GENERIS*: LA PROLIFERACIÓN DE TESIS EXTRAVAGANTES

En todo ámbito de conocimiento circulan ideas peregrinas e hipótesis sin fundamento. Las limitaciones de las pruebas disponibles, los sesgos ideológicos, las deficiencias argumentativas, la insuficiente competencia o la premura de los análisis son algunos de los factores que explican los juicios equivocados que se encuentran con frecuencia en trabajos académicos de los que cabría esperar un considerable grado de fiabilidad. La publicación de los resultados de la investigación permite, sin embargo, abrir un debate que puede poner a prueba hipótesis, generar objeciones, desvelar falacias e incluso producir refutaciones en toda regla; de este modo,

las teorías defectivas pueden ser gradualmente refinadas o descartadas y producir así un genuino progreso epistemológico. En el caso de la investigación sobre Jesús, si bien estos procesos no son desconocidos, tienen lugar solo de manera muy limitada. En efecto, en este campo el número y recurrencia de postulados falaces —y aun disparatados— apenas tiene parangón en otros campos del saber. A continuación se ofrecen tan solo unos pocos ejemplos.

Si bien toda lectura reflexiva de los evangelios muestra que Jesús fue, étnica y religiosamente, un judío, y que solo en el contexto del judaísmo su figura se hace comprensible, en la época contemporánea se han escrito infinidad de obras, por parte de autores eruditos, en las que la desjudaización de Jesús efectuada en la tradición cristiana ha sido proseguida de forma sistemática, y en las que la contraposición de Jesús al judaísmo se ha mantenido como algo natural. La tesis que consideró a Jesús un ario es solo una forma extrema de ese presunto contraste entre él y el judaísmo.

Desde el siglo XVI hasta la actualidad, diferentes estudiosos con muy variados trasfondos culturales e ideológicos han presentado numerosos argumentos convincentes que indican que Jesús tuvo un ideario nacionalista y que su mensaje y actividad tenían inequívocas implicaciones políticas. Sin embargo, la inmensa mayoría de autores hasta hoy omiten parcial o totalmente los testimonios textuales y los argumentos en apoyo de tal hipótesis. Más aún, no pocos de ellos llegan a presentarla como obsoleta y carente de fundamento **[1]** .

Existe un acuerdo virtualmente unánime en que, si hay un dato cierto acerca de Jesús, es el de que fue crucificado por la autoridad romana, pero apenas ningún estudioso efectúa su reconstrucción histórica tomando como punto de partida este dato. Además, aunque Jesús parece haber sido ejecutado junto a otros sujetos que fueron con toda probabilidad insurgentes antirromanos, el carácter colectivo de la crucifixión suele ser

omitido como irrelevante (y los crucificados son designados como «ladrones» o «bandidos» sin ulterior explicación).

La existencia de abundantes y significativos paralelos entre Juan el Bautista y Jesús respecto a sus mensajes, sus personalidades, sus destinos y su recepción por parte de sus contemporáneos se deduce de los evangelios, lo que permite mancomunar a ambos dentro del variado panorama del judaísmo del siglo I. Sin embargo, la inmensa mayoría de estudiosos sigue utilizando hasta hoy, sin argumentos válidos, el lenguaje de la «oposición» y el «contraste» entre ellos, e incluso el de una «ruptura» **[2]** .

Si bien no puede descartarse que, como visionario escatológico y predicador elocuente, Jesús introdujese en su discurso algunos matices o nociones llamativas, el mensaje religioso y moral proclamado por él debe de haber sido fácilmente comprensible para sus correligionarios; tanto más, cuanto que un predicador no habría expuesto ideas que escapasen al alcance y la capacidad de comprensión de sus oyentes, menos aún de los discípulos a los que escogió como colaboradores para difundir su mensaje. Sin embargo, a pesar de que la noción de que Jesús fue malentendido en aspectos clave de su predicación por sus discípulos es contraintuitiva y raya en el absurdo, es reiterada por doquier **[3]** .

Durante décadas, numerosos eruditos y profesores universitarios han utilizado un modelo historiográfico carente de todo fundamento. Lo llamativo de este hecho es que la falsedad de algunos de sus postulados es muy fácil de demostrar, hasta el punto de que —por ejemplo— para refutar la quimera de que existió un periodo de «ausencia de búsqueda» (*no quest*) en la primera mitad del siglo XX basta con echar una ojeada a los estantes de cualquier biblioteca especializada.

La idea relativa a la naturaleza proyectiva de la investigación, a saber, que las reconstrucciones de Jesús no son otra cosa que el reflejo de las convicciones e ideales del

estudioso de turno, es omnipresente en la literatura. Lo curioso de esta pretensión es que, si bien es cierto que muchas obras son, en efecto, claramente proyectivas, su uso como juicio genérico universal carece de fundamento. En efecto, nunca ha podido demostrarse que la hipótesis según la cual Jesús fue un visionario apocalíptico con un mensaje de implicaciones políticas sea un producto subjetivo, como lo prueba que haya sido defendida, a lo largo de varios siglos, por estudiosos de muy diversos trasfondos culturales e ideológicos.

Los anteriores son tan solo unos pocos ejemplos de la gran cantidad de pretensiones extravagantes y sin base que se dan en los estudios supuestamente rigurosos sobre Jesús **[4]**. La inusual frecuencia de esos fenómenos apenas tiene parangón en otros ámbitos y permite sospechar que el de la «investigación histórica» sobre Jesús posee rasgos harto peculiares, en el que la irrupción de factores extraepistémicos, ajenos a la búsqueda imparcial de conocimiento, es abrumadora y no puede ser explicada de forma convincente alegando disculpables errores, como ignorancia, descuidos u «olvidos».

El escrutinio de las ideas extravagantes mencionadas permite percatarse de que tienden a impedir una inserción cabal del predicador galileo en su contexto histórico. La negación o la amortiguación de su judaísmo, de la naturaleza apocalíptica de su mensaje, de la dimensión política de su ideario, del carácter colectivo de la crucifixión, de sus paralelismos fenomenológicos con el Bautista y otros profetas populares contemporáneos, el postulado de una diferencia fundamental entre Jesús y sus discípulos o el arrinconamiento de las hipótesis más plausibles son procedimientos que tienen como resultado inhibir su comprensión como sujeto histórico y convertirlo así en un hápax ininteligible. Dicho de otro modo, mucho de lo que se hace en la «historia de la investigación» trabaja, de forma paradójica, contra el

propósito más esencial de la propia tarea histórica.

LA NATURALEZA CONFLICTIVA DE LA *LEBEN-JESU-FORSCHUNG*

La investigación sobre Jesús surge de la percepción de problemas en las fuentes, y ante todo en las más extensas y de más clara apariencia biográfica: las contradicciones e incongruencias de los evangelios, sus anacronismos, así como sus obvios elementos legendarios, ofrecen una imagen confusa y sublimada de su protagonista que, al imposibilitar reconocer en él a un sujeto inteligible, inducen a ponerla en tela de juicio y legitiman el impulso hacia una reconstrucción histórica de la figura. Tal cuestionamiento presupone la posibilidad de tomar distancia respecto a las fuentes, una tarea susceptible de ser llevada a cabo por instancias que disponen de una visión independiente que permite formular las objeciones. Lo que parece seguro en un grupo no es discutido por sus miembros, pues para poder poner en solfa una certidumbre y eventualmente sustituirla por otro tipo de pensamiento es preciso disponer de una base alternativa de certeza cultural. Esto implica que la investigación sobre la figura de Jesús debe de haber surgido allí donde la alteridad cultural, religiosa o intelectual halló un espacio de expresión.

Si la adopción de una actitud crítica hacia la imagen transmitida es justificada por la existencia de problemas objetivos de credibilidad en las fuentes, ello implica que la aproximación histórica a la figura de Jesús no supone en modo alguno asumir una posición prejuiciada o apriorística. La distancia y la suspicacia respecto a los evangelios son intrínsecas a los procedimientos analíticos y comparativos de la filología y la historia y, por tanto, no suponen en modo alguno una perspectiva «anticristiana» —del mismo modo que el análisis histórico-crítico de los Vedas y los Upanishads no entraña una perspectiva «antihinduista», el del Avesta una

«antizoroastriana» o el de la Biblia hebrea una «antijudía»—. Aunque en algunos casos los sesgos ideológicos y polémicos no se pueden descartar (a veces son obvios), su presencia no es un requisito *sine qua non* ni un denominador común a los enfoques críticos, dictados a menudo por intereses genuinamente epistémicos.

A pesar de ello, toda aproximación crítica a la figura, en la medida en que postula un Jesús que diverge de —y necesariamente desmitifica— su retrato idealizado en la tradición, ha sido experimentada como una amenaza. Al fin y al cabo, a quien analiza y cuestiona le es ajena la unción típica del adorador. Por lo demás, allí donde un estamento se arrogó durante siglos la autoridad exclusiva para interpretar las Escrituras, cualquier intento de examinarlas sin someterse a constricciones dogmáticas solo podía ser sentido como un insolente desafío al orden constituido. Así se entiende que toda opinión publicada sobre Jesús que se distanciase de la versión oficial encontrase reacciones furibundas —a menudo encaminadas a aniquilar, de forma metafórica o literal, a su autor— por parte del establishment. La represión de tales iniciativas fue eficaz mientras las jerarquías eclesiásticas y quienes fueron conniventes con ellas pudieron ejercer un control considerable sobre los aparatos de poder, algo que sucedió en Occidente al menos entre los siglos IV y XVIII. Esa represión se ejerció también de manera retrospectiva, por ejemplo mediante la destrucción de obras de la Antigüedad, y ha seguido produciéndose, si bien mediante vías menos violentas y más sutiles **[5]** .

Las reflexiones previas indican que la historia de la investigación posee una naturaleza hondamente conflictiva. El conflicto estriba en el enfrentamiento entre, por una parte, una posición que aplica a las fuentes cristianas idéntico rasero que al resto de textos de la Antigüedad y se aproxima a su protagonista con la misma imparcialidad y distancia con las que se aborda cualquier otra figura histórica, y, por otra, la

que asume de forma apriorística la naturaleza especial de esos textos, aceptando lo esencial de su mensaje acerca de su protagonista [6]. Si la primera posición carece de presupuestos firmes y aspira a la reconstrucción histórica más plausible con independencia de los resultados obtenidos, la segunda parte de creencias dogmáticamente establecidas y busca refrendarlas a toda costa. Si la primera está orientada al conocimiento y sirve con ello al interés general, la segunda está destinada a consolidar la veneración, por lo que sirve ante todo a intereses religiosos y teológicos particulares. Si la primera elabora la explicación del fenómeno en términos naturalistas de acuerdo con los parámetros del conocimiento científico, la segunda presupone como un dato el ámbito inverificable de lo sobrenatural. Mientras que la primera produce algún tipo de genuina intelección de lo real, la segunda suscita la estupefacción y se deleita en el propio enigma que construye. El conflicto es, por tanto, en última instancia insoluble, en tanto que ambas posiciones son irreconciliables.

Que la investigación sobre Jesús sea comprensible como la crónica de un conflicto entre la historia y la teología no significa, sin embargo, que deba ser concebida de forma automática como la de una colisión entre estudiosos confesionales y no confesionales. Aunque «perspectiva confesional» y «perspectiva ahistórica» se solapan en gran medida, no son magnitudes estrictamente coextensivas. La adopción de una mirada ajena a la fe religiosa no garantiza *ipso facto* el rigor histórico, mientras que aquellos estudiosos que son capaces de dejar en suspenso sus creencias religiosas pueden realizar —y de hecho han realizado— contribuciones significativas y duraderas a este campo de estudio [7].

La percepción de la naturaleza conflictiva de la investigación se ha visto dificultada por el hecho de que el conflicto entre historia y teología se ha caracterizado a lo largo de los siglos por un manifiesto desequilibrio. Por una

parte, el poder obtenido por la religión cristiana y detentado en el ámbito público por los estamentos eclesiásticos a partir del siglo IV conllevó hasta tiempos muy recientes la represión de toda aproximación genuinamente histórica, impidiendo así que esta pudiese llegar a cuajar y a generar un debate público. La crítica debió de producirse, por tanto, de manera soterrada y clandestina. Esta situación resultó tanto más deletérea cuanto que la existencia de la censura comportó a menudo un alto grado de autocensura: lo que durante mucho tiempo estuvo en juego para quienes osaban discutir las verdades establecidas fueron no solo el estatus social y la reputación, sino también la libertad y la propia integridad física. En tales circunstancias, la historia apenas fue capaz de plantar clara a la teología, de modo que el conflicto permaneció en gran parte inadvertido. Ello explica el carácter incoativo, intermitente y vacilante de las obras críticas referidas a Jesús hasta épocas recientes. El carácter insatisfactorio de muchas de ellas se debe en buena parte a la imposibilidad en la que sus autores se hallaron de discutir públicamente sus ideas, y por tanto de ponerlas a prueba y refinarlas.

Cuando, en virtud de la secularización progresiva del ámbito estatal en los países occidentales más avanzados, los estamentos eclesiásticos fueron viendo disminuir cada vez más sus posibilidades de reprimir y erradicar la investigación independiente y su difusión, la estrategia adoptada varió de forma sustancial, llevando finalmente a una fagocitación parcial de esa misma investigación. A la reacción de simple rechazo, continuada de todos modos hasta hoy en algunos círculos, se unió —en el siglo XIX en el campo protestante, y ya entrado el siglo XX en el católico— otra muy distinta, consistente en permitir progresivamente el estudio histórico-crítico de la Biblia y de Jesús. De hecho, dado el poder ostentado en ámbitos académicos públicos y privados por los sectores confesionales, que disponen de universidades, centros de enseñanza y sellos editoriales propios que nutren una gran

cantidad de exégetas y teólogos, la inmensa mayoría de obras sobre Jesús publicadas en el último siglo y medio provienen de esos sectores, que han enarbolado ahora la bandera de la crítica y que, gracias a su predominio cuantitativo, dictan hasta hoy los términos del «consenso». Hasta tal punto es así, que han escrito la historia de la investigación omitiendo o relegando a notas marginales la mayor parte de obras ajenas a las perspectivas teológicas **[8]** .

Más allá de las apariencias, sin embargo, una consideración atenta de la literatura disponible y de su recepción muestra un estado de cosas muy diferente, a saber, un profundo antagonismo del ámbito teológico hacia una historia cabal. Ello es visible en la reacción, consistente y abrumadoramente negativa, que siempre ha tenido lugar ante la aparición de toda obra en la que Jesús ha sido —aun de modo parcial— desmitificado y presentado como alguien comprensible en su tiempo, es decir, en la que se le haya convertido en un actor histórico comparable a otros. Esa reacción puede ser de dos tipos. La más frecuente es la estrategia de acoso y derribo: ante la aparición de una obra perturbadora, un buen número de estudiosos de perspectiva teológica dedican sus esfuerzos a desacreditar, por todos los medios, la obra —cuando no, utilizando ataques *ad hominem*, a su autor **[9]** —. Un procedimiento alternativo consiste en guardar silencio sobre ella, de forma que pase lo más inadvertida posible y sus tesis no sean discutidas **[10]** . Ambas estrategias, en apariencia polarmente opuestas, sirven sin embargo de forma complementaria al mismo objetivo de arrinconar las hipótesis que, por verosímiles y convincentes que sean, resultan incompatibles con la perspectiva teológica dominante. Las constricciones religiosas no dejan de influir para que el estudio de Jesús no sea comparable al de otras figuras de la Antigüedad.

UNA PERSPECTIVA SINCRÓNICO-TIPOLÓGICA

La visión imperante en las últimas décadas ha consistido en dividir la historia de la investigación en distintas fases y en postular que un estudio riguroso se produce únicamente en la actualidad. De este modo, el modelo de las tres búsquedas adoptaba una perspectiva diacrónica, haciendo depender la comprensión de la disciplina de una evolución que se supone habría tenido lugar. Las graves deficiencias detectadas en ese modelo historiográfico obligan a adoptar una perspectiva diversa. La naturaleza intrínsecamente conflictiva de la investigación supone que todo análisis diacrónico de ella es insuficiente, y debe ser suplementado y matizado por un enfoque sincrónico. Al margen de fases, la historia de la investigación sobre Jesús es el escenario en el que se encuentran y colisionan dos impulsos —el histórico y el religioso-teológico— diferentes y opuestos, y en el que, a despecho del paso del tiempo, lo hacen una y otra vez.

Esto significa que las obras no pueden ni deben ser clasificadas dependiendo de si pertenecen a una u otra época, sino en virtud de su perspectiva y sus contenidos, es decir, no de criterios cronológicos sino tipológicos y sustantivos. Es en función del grado de análisis crítico de las fuentes, independencia de espíritu, medida de sofisticación y sentido histórico, plausibilidad y capacidad explicativa de las hipótesis utilizadas como adquiere sentido efectuar una categorización. Aunque parecería más probable que las reconstrucciones más plausibles se ofreciesen en obras recientes, lo cierto es que se hallan a veces en mayor medida en obras compuestas en periodos más tempranos que en otras contemporáneas.

Un corolario de este enfoque es que el progreso en este campo de investigación es y puede ser solo muy relativo: las tergiversaciones en virtud de veleidades ideológicas, y muy en particular teológicas, irrumpen una y otra vez en el ámbito de

estudio, haciendo prevalecer ideas que se apoyan en razonamientos más o menos claramente falaces. Por otra parte, las hipótesis más verosímiles, expuestas en el pasado con sólidos argumentos, han sido negadas o minimizadas hasta hoy por la mayor parte de estudiosos.

Un ejemplo, elemental pero crucial, bastará para ilustrar este punto. Como se verá, el carácter cabalmente judío de la religiosidad de Jesús fue puesto de manifiesto con toda claridad en la investigación realizada a más tardar entre la Edad Media y el siglo XVIII; diversos autores, de variada proveniencia ideológica, mostraron que la religión de Jesús no fue otra que el judaísmo, y que su figura puede y debe ser entendida solo en este contexto. Sin embargo, desde el siglo XIX hasta la actualidad se han escrito infinidad de obras, por parte de autores eruditos, en las que la desjudaización de Jesús incoada en el Nuevo Testamento y en la tradición cristiana ha sido proseguida de forma sistemática, y en la que la contraposición de Jesús al judaísmo se ha mantenido como algo natural **[11]**. Este contraste se ha repetido *ad nauseam* a lo largo de la historia de la teología cristiana, y se ha proseguido a lo largo del siglo XIX —por ejemplo, en la obra de Renan de 1863 o en el elocuente título de Wilhelm Bousset en 1892 (*Die Predigt Jesu im Gegensatz zum Judentum [La predicación de Jesús en contraposición al judaísmo*])— hasta tiempos recientes. De hecho, el disparatado retrato de un Jesús desjudaizado estuvo bien asentado incluso después de la Shoah, en la Europa del tercer cuarto del siglo XX, en obras escritas por numerosos teólogos y exégetas, tanto católicos como protestantes. Lejos de ser una cuestión marginal o secundaria, esa concepción de la figura de Jesús respecto a su propia religión afectaba al núcleo de la presentación del personaje, y determinó durante mucho tiempo el enfoque adoptado por múltiples autores.

La necesidad de aplicar una perspectiva tipológica se ve corroborada cuando se contempla la recurrencia de las ideas a

lo largo del tiempo. Por ejemplo, la reivindicación del carácter judío de la religiosidad de Jesús une algunas obras de la Edad Media con muchas de las actuales; las que presentan a Jesús como un profeta escatológico van desde la obra de Reimarus en el siglo XVIII y de Johannes Weiss en 1892 a las de Dale Allison o Bart Ehrman a principios del siglo XXI; las que toman en consideración de forma consistente la dimensión política de Jesús mancomunan la obra de Martin Seidel en el siglo XVI y la de Reimarus en el siglo XVIII con otras muchas de los siglos XX y XXI **[12]** . En lo que respecta a la reiteración de nociones implausibles, la de que Jesús operó una transformación del judaísmo o la de que fue malentendido por sus discípulos en aspectos clave de su predicación son cansinamente repetidas desde los evangelios hasta hoy.

Si bien la adopción de una perspectiva tipológica no supone renunciar a admitir la medida en que ha podido haber cierto progreso —por ejemplo, los argumentos de Reimarus sobre la implicación política de Jesús, los de Weiss sobre el carácter escatológico de su mensaje, por no hablar de los enfoques metodológicos, han sido refinados y sofisticados en los siglos XX y XXI—, los ejemplos aducidos demuestran que la idea de que la investigación sobre Jesús constituye una historia evolutiva en fases diferenciadas es falaz e insostenible, y de hecho impide reconocer con lucidez cuál es el sentido de esa historia como un conflicto constante y estructural de impulsos diferenciados y aun de modelos alternativos.

VENTAJAS EPISTÉMICAS DEL NUEVO PARADIGMA

Aunque un mapa es por definición una magnitud más simple que el territorio que pretende reflejar y hacer entender, su utilidad se muestra en reproducir de modo mínimamente satisfactorio los accidentes del terreno y permitir orientarse en él. De modo análogo, si bien una hipótesis historiográfica no

puede tener en cuenta la totalidad inabarcable de los trabajos producidos durante siglos de investigación, su validez radica en su capacidad para tener en cuenta los datos disponibles, explicar suficientemente los fenómenos observables, así como en su potencia heurística. El paradigma esbozado en las secciones previas presenta en todos estos aspectos considerables ventajas con respecto al modelo de las tres búsquedas.

En primer lugar, el paradigma de tipologías conflictivas es comprehensivo, en la medida en que toma en consideración una gran cantidad de datos desechados hasta el momento. De entrada, no supone que la investigación comienza en el siglo XVIII, como hacen todos aquellos discursos que colocan a Reimarus como el inicio absoluto; dado que rastros de una aproximación crítica a los textos y a la figura de Jesús se detectan desde la Antigüedad, han de ser evaluados e incluidos en la historia. Además, el paradigma al uso, con su postulado de una época de «ausencia de búsqueda», condena a la *damnatio memoriae* la primera mitad del siglo XX, es decir, a toda la investigación efectuada entre Schweitzer y E. Käsemann. La eliminación de material del campo de visión no acababa aquí, pues al centrar su atención en los discípulos de Bultmann entre los años cincuenta y setenta del siglo XX, excluía obras fundamentales publicadas en esa época. A diferencia de este procedimiento selectivo y arbitrario, el nuevo paradigma no desecha el material pertinente, y permite una historia comprehensiva.

En segundo lugar, el postulado del carácter conflictivo de la investigación posee una singular capacidad explicativa, pues elucida de manera unitaria la presencia de virtualmente todos los fenómenos extravagantes enumerados, así como de muchos otros. Tales fenómenos resultan llamativos solo a primera vista, pues dejan de serlo cuando se contemplan a la luz del nuevo paradigma. Así, por ejemplo, el hecho de que hasta tiempos muy recientes muchos autores hayan negado

algo tan elemental como la plena judeidad de Jesús —sostenida, sin embargo, desde hace siglos por algunos estudiosos— resulta comprensible en virtud de la incapacidad de la perspectiva teológica para admitir de forma coherente que el personaje histórico al que sus representantes consideran el fundador del cristianismo apenas tuviera que ver con las formas históricamente exitosas de esta religión, y en cambio mantuviese una religiosidad que en aspectos capitales es incompatible con la de sus presuntos seguidores. De modo similar, el silenciamiento de las facetas políticas de la predicación de Jesús por la aplastante mayoría de estudiosos se debe al carácter perturbador y apenas digerible que para la visión confesional presenta esta hipótesis, pues el nacionalista judío que combatió al Imperio es inconciliable con su presentación como sujeto inocuo y encarnación del amor universal. Aunque la noción de que Jesús fue malentendido en aspectos clave es insostenible, el hecho de que siga siendo utilizada hasta hoy por doquier se explica por la necesidad de negar a toda costa que Jesús fuese alguien muy diferente a lo que predican las Iglesias. El postulado del carácter proyectivo de toda investigación, por arbitrario que sea, se reitera de forma tan insistente porque sirve a una relativización generalizada de los resultados, lo cual opera para arrojar una sombra de sospecha sobre la aproximación histórica y, con ello, para dotar de respetabilidad a la visión teológica de Jesús, a todas luces ficticia.

Otro de los fenómenos que es posible explicar es el de la ausencia de consenso. La diversidad de reconstrucciones de la figura de Jesús resulta obvia para cualquiera que tenga un conocimiento, por somero que sea, del panorama contemporáneo de estudios. La existencia de tales divergencias es aducida a menudo como prueba del carácter arbitrario de este ámbito, y como justificación de un radical escepticismo ante la posibilidad de obtener una visión histórica plausible y aquilatada del predicador galileo. Si bien

este juicio es parcialmente correcto —pues sin duda el rigor brilla por su ausencia en muchos de los trabajos sobre el personaje—, no tiene lo bastante en cuenta el peso de los factores ideológicos en este ámbito. La naturaleza conflictiva de la investigación da cuenta de la ausencia de unanimidad, en la medida en que explica por qué algunas ideas son sistemáticamente rechazadas o arrumbadas por la mayor parte de autores. La razón no estriba en deficiencias argumentativas o en que las diversas reconstrucciones propuestas hasta la fecha tengan una capacidad de convicción equivalente, sino en que los intereses teológicos impiden a la inmensa mayoría de autores reconocer el valor de las mejores hipótesis, precisamente porque estas, al hacer de Jesús un actor histórico inteligible y comparable a otros, resultan incompatibles con su imagen mítica. Así se explica, por ejemplo, que la reconstrucción de un Jesús religiosamente judío y políticamente implicado en la resistencia antirromana, expuesta desde hace siglos con argumentos sólidos, siga encontrando el rechazo de la corriente dominante **[13]**. La inexistencia de un consenso, por ende, no demuestra la imposibilidad racional de obtenerlo.

La capacidad explicativa del paradigma se extiende también a la génesis y pervivencia del modelo de las tres búsquedas. En efecto, este ha sido generado y propagado en medios teológicos a pesar de descansar sobre una serie de supuestos infundados, algunos de los cuales no son otra cosa que simples dislates, porque sirve a los intereses mayoritarios, destinados a contrarrestar una aproximación genuinamente histórica a la figura de Jesús. De hecho, las declaraciones despectivas sobre Reimarus se explican en virtud de la necesidad emocional de piadosos creyentes de desacreditar por cualquier medio a su alcance la respetabilidad de una obra cuya potencia reflexiva no son capaces de contrarrestar de forma argumentada. La pretensión de que es hoy en día, en la llamada «tercera búsqueda», cuando se hace por primera

vez una investigación histórica libre de sesgos teológicos, responde al interés de elevar el trabajo realizado principalmente en medios confesionales a modelo de historia imparcial. Así pues, el nuevo paradigma es capaz de explicar incluso la génesis del antiguo **[14]** . Más aún, el hecho mismo de que el modelo de las tres búsquedas siga siendo presupuesto por muchos estudiosos a pesar de haber recibido críticas contundentes por varios conductos se explica no solo por la típica resistencia a realizar el esfuerzo intelectual que supone sustituir un modelo historiográfico, sino también por las ventajas ideológicas que el antiguo modelo tiene para la visión teológica de Jesús. Que todos estos intereses muevan a los estudiosos de forma seguramente inconsciente no es óbice para reconocer que se trata en todo caso de factores extraepistémicos.

En tercer lugar, el paradigma esbozado posee valor heurístico, en la medida en que permite elaborar predicciones, si bien a un nivel genérico. Dado que el ámbito teológico ha irrumpido en el ámbito de la investigación al mismo tiempo que se resiste a asumir una comprensión de Jesús consistentemente histórica, un primer corolario es que muchas de las obras modernas estarán destinadas a efectuar una transacción entre teología e historia, de tal modo que sus resultados solo podrán ser, a lo sumo, híbridos de una y otra. Esta predicción se ve confirmada mediante el análisis, que ha mostrado que, una y otra vez, en su aplastante mayoría las obras sedicentemente históricas sobre Jesús escritas por exégetas bíblicos y teólogos adolecen de múltiples deficiencias y falacias que dependen de la asunción de prejuicios religiosos sobre el personaje **[15]** .

En relación con el futuro, las perspectivas no son halagüeñas. Si lo ocurrido durante siglos ha estado dictado por el conflicto entre el impulso histórico y el religioso-teológico, dando lugar a la constante represión de las hipótesis más probables, esto es también lo que cabe esperar

en el porvenir. En tanto no aparezcan nuevas fuentes significativas —lo cual, aun siendo siempre posible, es altamente improbable—, solo cabe aguardar la persistencia de una industria a la que, dada la significación religiosa y cultural de Jesús, no faltarán ni productores ni consumidores. Es predecible que, tal como ha ocurrido en las últimas décadas, aparatos conceptuales provenientes de las ciencias sociales o de otros campos del saber seguirán utilizándose para intentar dotar de sofisticación a un discurso en el que los intereses teológicos se combinen con apariencia histórica, de tal modo que se satisfaga el prurito de respetabilidad de la *intelligentsia* cristiana. Por su parte, las obras rigurosas seguirán siendo una exigua minoría. De modo más concreto, cabe predecir que la hipótesis que goza de la mayor capacidad explicativa —la que hace de Jesús un visionario religioso que albergó una pretensión regiomesiánica y estuvo implicado en algún tipo de resistencia antirromana— seguirá siendo rechazada por la mayoría de autores, como ha ocurrido hasta ahora **[16]**. Es de prever, además, que ese rechazo provocará un creciente escepticismo, pues solo la reconstrucción efectuada gracias a esa hipótesis permite una comprensión adecuada tanto de las fuentes como de su protagonista.

El paradigma historiográfico aquí bosquejado presenta, por consiguiente, una serie de considerables ventajas epistémicas: es comprehensivo, goza de genuina capacidad explicativa y es heurísticamente eficaz (aunque lo que permite averiguar sobre la historia de la investigación y sobre el futuro no sea precisamente alentador). De este modo, muestra su superioridad sobre el modelo de las tres búsquedas y permite falsarlo, pues no se da una falsación efectiva antes de la emergencia de una teoría mejor **[17]**. Los siguientes capítulos aportarán información que permite dar cuerpo a algunas de las intuiciones presentadas.

XVIII. LOS INICIOS: HACIA UNA GENEALOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

Que una comprensión de la historia de la investigación sea posible mediante un modelo sincrónico-tipológico no implica evitar una reflexión sobre su génesis y su desarrollo. Desde luego, identificar los orígenes de una empresa intelectual es con frecuencia una tarea notoriamente ardua, y la investigación sobre Jesús no es una excepción. En este caso, la dificultad se incrementa porque, en una sociedad sometida durante siglos a la censura eclesiástica, cualquier concepción desmitificadora del personaje acarreaba peligros de toda índole, desde confiscación de obras y encarcelamiento hasta la ejecución, lo que implica que los discursos sobre Jesús no pudieron generarse en libertad durante muchos siglos. Hasta tal punto es así, que incluso a comienzos de la época moderna fueron el resultado de una transacción entre lo que se quería y lo que se podía decir, obligando a sus autores a multiplicar las cautelas. En tales circunstancias, una reconstrucción de la historia de este fenómeno solo puede tener un carácter tentativo **[1]**. Aun así, dado que se detectan rastros de una aproximación crítica a la figura de Jesús desde la Antigüedad, conviene intentar registrarlos y determinar su lugar y su sentido, tanto más cuanto que han sido escamoteados durante mucho tiempo **[2]**.

¿GÉNESIS DEL ESTUDIO EN AUTORES CRISTIANOS?

La búsqueda de precursores a la investigación moderna ha

llevado a postular que la empresa crítica extiende sus raíces hasta la Iglesia antigua, teniendo por tanto su nacimiento en el seno de la propia tradición cristiana. Así, se ha llegado a proponer como pioneros a figuras del siglo II como Papías y Marción, el primero por haber cuestionado la fiabilidad de algunos dichos extracanónicos, y el segundo por haber postulado que el texto evangélico había sido objeto de interpolaciones **[3]** . Otros han propuesto a Orígenes, quien en el libro IV de *Sobre los principios* se refiere a numerosos pasajes de las Escrituras «que son representados como habiendo sucedido, mientras que no han sucedido literalmente»; el erudito alejandrino afirmó, de hecho, que hay muchos pasajes de este tipo en los evangelios **[4]** .

Un examen detenido induce, sin embargo, a desechar la plausibilidad de estas propuestas. Si las noticias sobre Papías merecen crédito, este limitó su crítica a material extracanónico, pero no hay la menor indicación de que pusiera jamás en cuestión la imagen evangélica de Jesús, algo que por lo demás es intrínsecamente improbable **[5]** . En cuanto a Marción, el tipo de cuestionamiento que efectuó —atribuyendo a interpolación judaizante cuanto los evangelios dejan traslucir sobre el carácter judío de Jesús— le llevó a considerar espurio y susceptible de expurgo precisamente el material que vincula a Jesús con el judaísmo, es decir, el que posee verosimilitud histórica; además, afirmó que Jesús, al que disoció radicalmente de toda pretensión mesiánica, habría anunciado un dios distinto al de las Escrituras hebreas, lo cual es justo lo contrario a lo que posee plausibilidad y opera una manifiesta descontextualización histórica del personaje **[6]** .

Respecto a Orígenes, dejando aparte que sus reflexiones son comprensibles solo como reacción a previas críticas externas —en particular, del filósofo Celso—, el alejandrino deja clara su convicción de que todos los evangelistas estuvieron inspirados por el Espíritu Santo, y de que la inspiración excluye la posibilidad misma de error **[7]** . Por lo

demás, a las críticas del filósofo griego responde que los discípulos, que habían seguido a Jesús hasta la muerte, no podían haber faltado a la verdad **[8]**. Por supuesto, Orígenes no pudo negar las divergencias entre los evangelistas, o que muchos de los episodios no reflejan literalmente sucesos acontecidos, y reconoció su falta de historicidad. Un caso especialmente conocido es el de los relatos de las tentaciones, que incluyen la idea de un Jesús llevado por el diablo a un lugar desde el que vería todos los reinos de la tierra, lo cual Orígenes no considera posible **[9]**. Ahora bien, el teólogo no pone en cuestión el valor de ese y otros relatos para desecharlos como puras ficciones, sino que argumenta que el sentido del texto se halla en un nivel espiritual. Su intención no es discernir lo realmente acontecido con el objeto de proceder a una reconstrucción histórica de Jesús, sino salvar el texto mediante la afirmación de su carácter alegórico, y por tanto mediante el postulado de la necesidad de una interpretación adecuada a su verdad espiritual. De este modo, la alegoría (*anagōgē*) resuelve la discordia entre los evangelios, así como el carácter implausible de muchos episodios. La verdad de la historia es, para el teólogo, del todo secundaria y subsidiaria **[10]**.

El carácter forzado del intento de incluir a los primeros autores cristianos en una historia de la investigación crítica sobre Jesús puede apreciarse aún con mayor claridad realizando el experimento mental de incluir a los propios evangelios en esa historia. Al fin y al cabo —podría argüirse—, el autor del prólogo del Evangelio de Lucas sostiene que su escrito se compuso «tras haber indagado todo con exactitud (*akríbeia*) desde su origen», y quizá tras consultar narraciones escritas por otros **[11]**. La recopilación de fuentes y la pretendida acribia parecería indicar un incipiente estudio histórico. Las objeciones a las que se enfrentaría esta pretensión, sin embargo, deberían ser evidentes. Por una parte, basta seguir leyendo el relato de Lucas para encontrarse

enseguida con que una mujer estéril da a luz, los ángeles se aparecen, y una virgen tiene un hijo; el resto de la obra continúa en el mismo tenor, con múltiples prodigios entre los que se incluyen varias resurrecciones. Por otra parte, si se lee algo más atentamente el prólogo de Lucas uno se percata de que la obra ha sido escrita —le dice el autor al destinatario— «para que te percates de la solidez (*aspháleia*) de las palabras que has recibido»; lo que implica que la supuesta indagación está destinada a confirmar la confianza en una doctrina que en lo sustancial ya ha sido transmitida previamente y cuya fiabilidad se presupone como un dato indiscutible. Esto significa que toda genuina investigación histórica está ausente: el prólogo de Lucas es poco más que una pieza retórica, destinada a dotar de respetabilidad a una obra hagiográfica de propaganda religiosa.

La investigación sobre Jesús es un análisis cuyo punto de partida es la insatisfacción con las fuentes disponibles y la consiguiente perplejidad respecto a la identidad de su protagonista. La búsqueda se emprende con el fin de obtener la reconstrucción más plausible del personaje, que permita hacer de él un actor histórico inteligible. Ahora bien, allí donde se presupone la plena credibilidad de la tradición y donde la respuesta sobre la identidad de Jesús está ya dada de antemano **[12]** apenas es posible una genuina indagación. Si ni siquiera en la época moderna los estudiosos cristianos tuvieron razón alguna para cuestionar sus textos sagrados por pura curiosidad histórica **[13]** *a fortiori* eso no sucedió en la Antigüedad. De hecho, ni Papías ni Orígenes ni Marción hicieron avanzar el conocimiento del galileo como figura histórica.

Así pues, la investigación no parece haber tenido su caldo de cultivo en el seno del cristianismo, sino allí donde la alteridad cultural halló un espacio de expresión, algo que sucedió en la filosofía grecorromana, el judaísmo, el deísmo y las corrientes modernas de librepensamiento.

JESÚS EN LOS AUTORES GRECORROMANOS

El primer ámbito donde se detecta una posición distanciada con respecto al Nuevo Testamento y a la figura de Jesús es la de la filosofía grecorromana. No obstante, los límites de las fuentes son considerables, pues quedan solo fragmentos de las obras en las que esa crítica se formuló, conservados además secundariamente en adversarios cristianos, lo que suscita sospechas tanto sobre la fiabilidad de las citas como sobre el material omitido. Las obras mismas fueron destruidas a tenor de las leyes promulgadas por emperadores cristianos, por lo que resulta difícil reconstruir la visión de sus autores sobre la figura de Jesús.

El platónico Celso (siglo II) escribió *ca.* 170 e. c. una obra titulada *Alēthēs Lógos (El discurso verdadero)*, conservada solo de modo fragmentario en una extensa respuesta en los ocho libros del *Contra Celso* de Orígenes. El enfoque de Celso no es consistentemente crítico, pues acepta a menudo como fiables narraciones evangélicas de carácter legendario, para utilizarlas con intención polémica **[14]** . Por lo demás, el autor atribuye parte de sus objeciones a un cierto judío, si bien se ha discutido si este constituye una figura real o ficticia. Existen, sin embargo, algunos aspectos del abordaje de Celso que merecen atención, en especial porque parece haber sido el primer filósofo que leyó los evangelios y prestó atención a su protagonista. Uno de los elementos valiosos para una visión histórica es el enfoque comparativo, que relativiza la supuesta originalidad de Jesús; así, por ejemplo, al comentar el dicho de no devolver mal por mal (Mt 5,39; Lc 6,29), Celso trae a colación el pensamiento socrático, expuesto en el *Critón* (49b-c) de Platón **[15]** . Otro es el postulado del carácter ficticio de las predicciones de Jesús acerca de su destino y del de otros; Celso usa en este caso razonamientos basados en incongruencias internas de los relatos, como el de que si Jesús

hubiera declarado a Judas que este iba a traicionarlo, el discípulo lo habría temido como a un ser dotado de poder sobrenatural y no se habría atrevido a actuar contra él **[16]** . De aquí se infiere que los pasajes que contienen este tipo de predicciones fueron fabricados por los discípulos y no son atribuibles a Jesús; el judío citado por Celso interpela así a los cristianos: «Ni siquiera mintiendo fuisteis capaces de encubrir verosímilmente vuestras ficciones (*plásmata*)». Asimismo, Celso aportó una explicación plausible para tales creaciones, a saber, que con ellas se pretendió contrarrestar las objeciones que se formularían contra una empresa fracasada **[17]** .

Aunque Celso asumió sin crítica la fiabilidad de varios aspectos de la historia de la pasión, señaló que el prendimiento de Jesús no respondió a un plan previsto; de hecho, advirtió que de distintos pasajes evangélicos se sigue que Jesús rehuyó el peligro y se ocultó mientras le fue posible. Lo interesante de estas reflexiones —que cuestionan el mito del Jesús que fue de forma voluntaria a su muerte— se muestra asimismo en que todo lo que Orígenes puede hacer como respuesta es citar un texto del Evangelio de Juan
(18,4-8)
del que se sigue que Jesús toma la iniciativa de su arresto, pero que (como Juan 19,11) es a todas luces una fabricación teológica **[18]** .

El rechazo de la fiabilidad histórica de diversos episodios evangélicos se amplía a otros en los que lo sobrenatural determina la narración, desde los relatos de la infancia hasta la resurrección. El carácter ficticio de esta última, por ejemplo, es sugerido al observar Celso que, si Jesús hubiera querido realmente revelar su poder divino, lo habría hecho no ante sus cofrades, sino ante sus adversarios, que eran quienes más lo hubieran necesitado **[19]** .

Para el filósofo, Jesús es solo un hombre deificado por sus seguidores, mediante una lógica semejante a la que produjo la divinización de otras figuras en el mundo grecorromano;

también en este caso Celso recurre al método comparativo, ofreciendo paralelos tomados de la historia de las religiones **[20]** . Respecto a algunas de estas narraciones —como el descenso del Espíritu en el episodio del bautismo— Celso señala explícitamente la ausencia de cualquier testigo digno de crédito **[21]** .

Según Orígenes, Celso señaló que Jesús no fue moralmente irreprensible (*anepílēpton*) **[22]** . Además, afirma que el judío mencionado por Celso comparaba a Jesús con «bandidos» (*lēstaí*), lo que sugiere que el propio filósofo debe de haber considerado a Jesús un individuo subversivo, máxime a la luz de su crucifixión. Si bien ciertas frases —«hacéis dios a un hombre de la vida más denostada (*bíō […] epirrētotátō*) y de la muerte más ignominiosa (*thanátō oiktístō*)»— resultan aún equívocas, el hecho de que en otros pasajes Celso compare a Jesús con un *lēstarchos* («jefe de bandidos») o se refiera a él como *stáseōs archēgétēs* («cabeza de la sedición»), apunta en esta dirección **[23]** . Tales observaciones aisladas resultan tanto más significativas cuando se tiene en cuenta lo atribuido a Sosiano Hierocles, gobernador de la provincia romana de Bitinia, que compuso a principios del siglo IV una obra en tono polémico titulada *El amante de la verdad*, de la que solo se conservan fragmentos en la obra de Eusebio *Contra Hierocles*, así como en las *Institutiones Divinae* de Lactancio **[24]** . Si ya Celso había relativizado la figura de Jesús oponiéndole una serie de héroes o semidioses **[25]** , Hierocles compara a Jesús con el predicador y taumaturgo Apolonio de Tiana, y según Lactancio afirmó que Jesús había «reunido una tropa de novecientos hombres para cometer bandidaje», cuestionando así la comprensión de Jesús vehiculada en los evangelios **[26]** .

Eusebio, Jerónimo y Agustín testimonian que Porfirio de Tiro (*ca.*
233-305),
a quien Agustín denominó «el más docto de los filósofos» pero

también «el más acérrimo enemigo del cristianismo» **[27]**, escribió una crítica de esta religión que parece haber estado compuesta de quince libros. De la obra, designada habitualmente como *Contra Christianos*, ni siquiera se conoce el verdadero título ni la fecha precisa de composición **[28]**. Los escasos fragmentos conservados testimonian su enorme interés intelectual, dados no solo la erudición y preparación filológica de Porfirio, sino también sus conocimientos de la Escritura, que le permitieron señalar las discrepancias e inverosimilitudes de los evangelios, incluso allí cuando parecen contar acontecimientos cotidianos **[29]**. De hecho, según Porfirio, los evangelistas fueron «inventores, no historiadores (*epheuretàs oúkh hístoras*)», lo que ilustran ya las ficciones incoherentes de los relatos de la pasión, sobre las que no ahorra sarcasmos **[30]**.

Si bien un objetivo principal de Porfirio consistió en la refutación de la tesis que identifica a Jesús con el Logos divino —lo que en la perspectiva del neoplatónico constituye una insensatez y explica que buena parte de su polémica tenga como objeto las ideas de encarnación y resurrección **[31]**—, sus consideraciones afectan también a Jesús. Aunque en ocasiones el filósofo reconoce virtudes en él, adopta un distanciamiento crítico, por ejemplo al señalar la inconsistencia entre Juan 7,8 —donde se presenta a Jesús faltando a la verdad, al parecer para zafarse de sus hermanos — y 7,10; según Jerónimo, Porfirio achacó inconstancia a Jesús **[32]**, lo que obviamente implica su descrédito como paradigma de comportamiento.

En la carta 102 de Agustín de Hipona al presbítero Deogracias se abordan cuestiones planteadas a este por un amigo, las cuales se describen como una selección de argumentos de Porfirio —vertidos al latín— contra los cristianos. La cuarta cuestión se refiere a las amenazas de castigos eternos proferidas por Jesús contra quienes no creyesen en él. Ahora bien, a Jesús se le atribuye en otro

pasaje la frase «con la medida con que midáis seréis medidos» (Mt 7,2). La pretensión de suplicios eternos «parece contradictoria y ridícula, pues si ha de darse la pena según medida, resulta que toda medida está circunscrita por un límite de tiempo» **[33]** . Aunque no está claro si estas son las palabras de Porfirio o la paráfrasis que de ellas hace el amigo de Deogracias, parecen corresponder al estilo del primero **[34]** . Más allá de la contradicción, se hace así patente la desproporción entre la pena eterna y las faltas temporales, y por tanto la injusticia de la idea.

Dídimo el Ciego atribuye a Porfirio haber negado que «todo es posible para Dios» (Mc 14,36; Mt 19,26) y «para el que cree» (Mc 9,23 y Mt 17,20) **[35]** . Si esto implicaba, en relación con los seguidores de Jesús, una reducción al absurdo —si la fe hubiera tenido tal poder, entonces aquellos habrían podido mover montañas y hacer todo tipo de cosas imposibles, de lo cual no hay testimonio alguno **[36]** —, suponía igualmente una crítica del propio Jesús, a quien se atribuyen tales dichos.

La potencia intelectual de Porfirio —testimoniada por los múltiples intentos de refutación, la quema de sus obras y el impacto causado por su crítica **[37]** — corrobora que los filósofos helenísticos pusieron las bases de un cuestionamiento de la fiabilidad de los evangelios como fuentes y de la figura de Jesús construida en esos escritos y en la primera tradición cristiana. En sus obras se establece ya, de forma incipiente, una diferenciación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

LOS AUTORES JUDÍOS, DE LA ANTIGÜEDAD AL RENACIMIENTO

La tensión entre el cristianismo y su matriz religiosa desembocó desde muy pronto en conflictos que a menudo se plasmaron en visiones profundamente hostiles. La nueva religión hubo de justificar la indiferencia o el rechazo por

parte de muchos judíos, y una estrategia adoptada para hacerlo fue denigrar el judaísmo y sostener que el cristianismo era el *verus Israel*, pretensión que se vio favorecida por los reveses históricos sufridos por el judaísmo ante el Imperio romano en los siglos I y II. La estrategia defensiva de los autores judíos consistió en cuestionar las fuentes cristianas y en una visión polémica de su protagonista. La represión del judaísmo a partir del siglo IV explica que, dejando aparte algunas referencias en la literatura rabínica **[38]**, la polémica popular contenida en las *Toledot Yeshu* **[39]** y las citas en obras cristianas, apenas se cuente con fuentes que testimonien la parte judía del conflicto hasta bien entrada la Edad Media **[40]**.

Una concepción crítica hacia la figura de Jesús debe de haber surgido muy pronto en el ámbito judío. Como se ha señalado, en el *Alēthēs Lógos* Celso se remite a un judío como fuente de buena parte de sus objeciones, en especial en los libros I y II del *Contra Celso* de Orígenes. Este acusó al filósofo de utilizar una figura ficticia **[41]**, y la idea de una invención literaria ha sido repetida por muchos autores modernos. Sin embargo, no parece haber razones plausibles para tal ficción, mientras que sí las hay para que Orígenes inventase la acusación. Así, varios estudiosos han sostenido que el judío es una figura real, e incluso se ha defendido la hipótesis de que Celso utilizó un documento escrito por ese judío, quizá en Alejandría, hacia 150 e. c., es decir, precisamente cuando los evangelios comenzaban a ser considerados obras canónicas **[42]**. Si esta hipótesis es correcta, el escrito habría anticipado en varios aspectos la obra de Celso y de Porfirio. Aunque algunas de las ideas atribuidas a ese autor son nítidamente polémicas y carecen de plausibilidad histórica **[43]**, otras asumen la distinción entre la figura histórica y el Cristo de la fe, siendo el último el resultado de las ficciones (*plásmata*) de los discípulos. A diferencia de sus seguidores, Jesús habría observado las costumbres judías,

participando en sacrificios [44] . De hecho, el autor judío se refiere a las alteraciones de una historia original —que reflejaría presumiblemente los hechos y el carácter del Jesús de la historia— en nuevos escritos, efectuadas con el objeto de anticiparse a objeciones, mostrando así el carácter apologético de las reescrituras evangélicas [45] . Además, el anónimo judío —en consonancia con la crítica textual alejandrina— se muestra escéptico con respecto a muchos elementos implausibles de las narraciones evangélicas, que considera ficciones [46] . Más interesante resulta que, al tratar de la génesis del relato de la resurrección, el autor baraje varias explicaciones alternativas: además del deseo de impresionar a otros con el relato de un prodigio, el autor considera posible que quien elaboró el relato «lo soñara por alguna disposición especial de su espíritu» o que «según su propio deseo, se lo imaginara con mente extraviada» (*Contra Celso* II 54). Estas apreciaciones van más allá de la noción de un engaño deliberado, y abren la vía a una concepción racional de la emergencia de las ideas cristianas.

La idea de que el iniciador de la ruptura con las prescripciones de la Ley y el judaísmo en el marco del cristianismo primitivo no fue Jesús es perceptible también en obras medievales. Un ejemplo es el del exégeta caraíta del siglo X Jacob Qirqisānī, que escribió en árabe el tratado titulado *Kitāb (Libro de las Luces)*
al-'Anwār
, conocido en hebreo como *Sefer*
ha-Me'orot
. El autor postuló la discontinuidad del sistema teológico cristiano con respecto a las enseñanzas de Jesús, hasta el punto de afirmar que los verdaderos padres fundadores del cristianismo habían sido Pablo y el emperador Constantino. Esto implicaba la posibilidad de recuperar a Jesús en la historia del judaísmo.

El hecho de que entre los siglos XI y XII tuviera lugar una

oleada de polémica antijudía por parte de autores cristianos (Pedro Damián, Gilberto Crispin, Petrus Alfonsi o Alain de Lille), provocada por el reavivamiento de la vida intelectual y por la renovada preocupación por los judíos a partir de las Cruzadas, explica que a partir de finales del siglo XII aumentaran las obras provenientes de autores judíos. Algunas de ellas continuaron la tradición polémica de las *Toledot Yeshu*, donde Jesús es dibujado de modo despectivo. Este retrato negativo se conserva en el código de Maimónides, *Mishneh Torah*, y en el *Sefer Niẓẓaḥon Yashan* o *Niẓẓaḥon Vetus (Antiguo libro de polémica)*, una antología de argumentos críticos con el cristianismo compilada y reelaborada probablemente por un judío alemán a finales del siglo XIII o principios del XIV **[47]** . Eficaces repositorios de algunas de las numerosas incongruencias de los evangelios, estas obras son relevantes para el estudio histórico de la figura de Jesús solo de forma muy limitada. En efecto, paradójicamente, su visión depende en gran medida de la aceptación de varias ideas clave de los relatos neotestamentarios, incluyendo el Cuarto Evangelio: el autor del *Niẓẓaḥon Vetus* asume la noción de que Jesús se consideró divino —con lo que lo acusa de contradecirse, aduciendo pasajes en los que se reconoce como un simple hombre—, así como que aspiró a cancelar la validez de la Torá. Y al argumentar que los judíos obraron correctamente al ejecutarlo, asume también la idea de que aquellos fueron los responsables de su muerte.

Si bien los autores judíos aspiraban a defender al judaísmo de las acusaciones cristianas, al confirmar sin suficiente sentido crítico las ficciones evangélicas su apología se volvía, sin quererlo, autodestructiva: no solo realimentaba los prejuicios cristianos contra un judaísmo presuntamente odioso y homicida, sino que los propios autores judíos perpetuaban una versión sesgada de la historia que les era adversa. Además, al reflejar el material contradictorio de los evangelios respecto tanto a la cuestión de la autoconciencia de Jesús

como a la de su actitud ante la Ley, el resultado no podía sino ser decepcionante [48] . El interés de esas obras radica en relativizar la figura de Jesús, señalando sus limitaciones: así, se alude al carácter injusto y aun extravagante de su comportamiento en el episodio de la higuera seca [49] ; o se pone de relieve el carácter peregrino de varias de sus afirmaciones, como la relativa a que basta la fe para mover montañas [50] .

La adquisición de una actitud histórica y una reconstrucción consistente de Jesús como hebreo podría parecer la opción más natural para los estudiosos judíos, pero en realidad se vio dificultada por diversos factores. Además de la tradición hostil de las *Toledot Yeshu*, la arraigada identificación cultural de Jesús con una sociedad cristiana que suponía de forma casi constante una amenaza existencial para el pueblo judío entrañaba la dificultad psicológica de ver su figura con empatía, impeliendo más bien a adoptar, como mecanismo defensivo, la crítica o incluso la ridiculización. No es de extrañar, por tanto, que tantas obras judías parezcan tener un carácter *ad hoc*, condicionado por estrechos objetivos polémicos.

Entre las obras dignas de mención se halla la de Jacob ben Rubén, *Milḥamot (Las guerras del Señor*
ha-Šem
, literalmente *Las guerras del Nombre)*, compuesta en el sur de Francia o el nordeste de España en la segunda mitad del siglo XII. Concebida como una disputa con un sacerdote y dividida en doce capítulos, la mayor parte de ellos examina las pruebas cristológicas extraídas de los Salmos y los profetas. Resulta interesante en particular el undécimo capítulo, destinado a mostrar las deficiencias del Evangelio de Mateo, usando para ello por primera vez una traducción hebrea [51] . A pesar de su uso crítico de los evangelios, Jacob ben Rubén mantiene la visión negativa de Jesús: por un lado, lo considera un inculto, sosteniendo que los pasajes bíblicos que

anuncian una figura dotada de sabiduría no podrían aplicársele, pues Jesús enseñó a «rústicos y pescadores porque él estaba tan privado de conocimiento como ellos» [52] ; por otro, el autor convierte la idea de que Jesús se contradijo en una idea directriz: tanto en relación con la Ley como a lo que pensó sobre sí mismo, no es posible determinar la posición de Jesús «porque lo que decía en una ocasión lo contradecía en otra» [53] . A pesar de que la ordenada exposición de *Milḥamot ha-Šem* proporcionó un poderoso repertorio para el debate religioso y de que sus ideas no dejaron de inquietar a los autores cristianos, que se vieron en la necesidad de intentar refutarlo [54] , su presentación de Jesús depende aún de una posición ingenua ante el material evangélico, en la medida en que su fiabilidad es asumida sin discusión, al no tener en cuenta de modo coherente que los evangelios atribuyen a Jesús ideas surgidas en las comunidades cristianas.

Un avance significativo en la obtención de una actitud más reflexiva es perceptible en el *Kelimat ha-Goyim (Oprobio de los gentiles)* de Isaac ben Moisés ha-Leví, más conocido por su nombre romance Profiat Durán (*ca.* 1340-1410), uno de los polígrafos judíos más originales del Medievo, oriundo asimismo del sur de Francia o de Cataluña. La redacción, efectuada quizá tras haber sido obligado a hacerse converso, fue emprendida por sugerencia del rabino de Zaragoza Hasdai Crescas y tuvo lugar probablemente entre 1393 y 1397. En la dedicatoria al inspirador de la obra, Durán declara proponerse «responder al adversario en sus propios términos» y «a partir de sus propias palabras», es decir, utilizando para ello el Nuevo Testamento [55] . El tratado, dividido en doce capítulos, está dedicado a averiguar «sin nociones preconcebidas» si Jesús y sus discípulos

«pretendieron la destrucción de la Ley divina, total o parcialmente». Por una parte, es cierto que Durán conserva todavía una visión polémica de Jesús, al que presenta como un ignorante y denomina «loco piadoso» (*ḥasid shoṭeh*). Por otra, sin embargo, el autor justifica su valoración enfatizando las deficiencias de varios dichos que se le atribuyen: Jesús estuvo convencido de la llegada inminente de un mundo redimido que no se produjo **[56]** . Además, señaló diversos elementos legendarios y contradicciones en los evangelios, y detectó improbabilidades históricas en los relatos de la pasión **[57]** . Más decisivo es el hecho de que Durán diferencia varios estratos ideológicos y cronológicos en la composición del Nuevo Testamento, distinguiendo entre dichos e ideas atribuidos al propio Jesús, aquellos que parecen remontarse a sus discípulos, y los que provienen de escritores tardíos. Examinando los modos en que los interlocutores se dirigen a Jesús en los evangelios, concluye que no fue ni la intención de este ni la de sus discípulos postular su carácter divino: la pretensión de Jesús era solo afirmar una relación especial con Dios, y no efectuar una aseveración de alcance ontológico. Esto es instructivo, pues muestra que, más allá de la polémica interreligiosa sobre si Jesús era o no de condición divina, lo que interesaba al pensador judío era la afirmación histórica de que ni él ni sus discípulos pensaron que lo era, y que por tanto la creencia en su divinidad es tardía, al igual que lo es la noción de una redención operada a través de su muerte, que aparece por primera vez en Pablo. El cuarto capítulo argumenta que ni Jesús ni sus discípulos pretendieron vulnerar la Torá ni estar en desacuerdo con ella (de hecho, la consideraron vinculante) **[58]** , pero a diferencia de sus predecesores, Durán no se limitó a insistir en los pasajes que manifiestan la preocupación de Jesús por atenerse a la Ley ni a señalar simplemente contradicciones, sino que invirtió sus esfuerzos en intentar explicar los testimonios divergentes en función de su reconstrucción de un Jesús fiel a la Torá y leal

hijo de Israel. Así, respecto a la afirmación de Mateo 15,11 según la cual «no es lo que entra en la boca lo que ensucia al hombre», Durán argumentó que esto no puede significar que el consumo de los alimentos prohibidos en la Ley fuese permitido por Jesús, pues el Nuevo Testamento muestra que sus propios discípulos se abstuvieron de tales alimentos, y afirmó que fueron sus sucesores quienes enarbolaron esa actitud despectiva hacia la Ley judía. Esto muestra que el *Kelimat ha-Goyim* contiene ya nociones fundamentales de la crítica histórica y distingue la figura de Jesús de su posterior magnificación legendaria.

Otro jalón notable en esta trayectoria es el Ḥ*izzuq Emunah* (*Fortalecimiento de la fe*, o *La fe fortalecida*), obra escrita en hebreo en el último cuarto del siglo XVI por el erudito Isaac ben Abraham (*ca.* 1533-1594), natural de Troki (cerca de Vilna, en la Confederación Polaco-lituana), quien desempeñó durante varias décadas el liderazgo político y espiritual de las comunidades caraítas **[59]**. Como su título indica, el propósito del libro era consolidar la fe de la comunidad judía. La obra se compone de dos partes, la primera dedicada a examinar las objeciones cristianas contra el judaísmo y la lectura cristiana del Antiguo Testamento —mostrando la disparidad entre el significado plausible del texto y las interpretaciones cristianas posteriores—, y una segunda, más breve, donde se desvelan las incoherencias contenidas en el Nuevo Testamento. Aunque el autor no es desdeñoso con la figura de Jesús, señala varios pasajes en los que se le atribuyen palabras o acciones que pueden juzgarse como erróneas, ilógicas o incompatibles con su supuesta superioridad moral u ontológica. Además de señalar ulteriores incongruencias entre los relatos de la infancia en Mateo y Lucas y el resto de los evangelios **[60]**, Isaac coincide con Profiat Durán en la presentación consistente de un Jesús que asume la Ley mosaica y no pretende abolirla, así como de un

judío cuya autopercepción como «hijo de Dios» no supone pretensión sobrenatural alguna. Ciertamente, el modelo expositivo del autor —el comentario a textos bíblicos— no era el ideal para la elaboración de un retrato histórico, y el tratamiento de varias cuestiones esenciales resulta insatisfactorio **[61]**. Aun así, su obra tiene el mérito de prescindir del tono despectivo y de reconocer la inserción de Jesús en el judaísmo.

Aunque estas obras fueron casi siempre redactadas en hebreo y pensadas para consumo interno de las comunidades judías, algunas fueron traducidas al latín. Así, por ejemplo, el *Ḥizzuq Emunah* de Isaac de Troki fue editado, junto con el *Niẓẓaḥon Vetus* y otros tratados anticristianos, por Johann Christoph Wagenseil en su *Tela ignea Satanae* **[62]**. Esto permitió que fuesen conocidos a autores como Pierre Bayle, Voltaire, Anthony Collins o Reimarus.

UN NUEVO SENTIDO HISTÓRICO EN EL SIGLO XVI: MARTIN SEIDEL

Nacido en la localidad silesia de Ohlau (hoy Polonia) a mediados del siglo XVI, Martin Seidel ha sido considerado el «caso deísta más temprano» **[63]**. Maestro de latín en Heidelberg, en contacto con círculos antitrinitarios —mantuvo una relación epistolar con Fausto Socino—, fue un pensador independiente y a menudo amenazado, cuyo primer manuscrito, que contenía una refutación del carácter mesiánico de Jesús, fue destruido antes de poder hacerse público. Del año y las circunstancias de su muerte nada se sabe, y de hecho fue el contacto con los socinianos el que preservó su nombre y su pensamiento.

Su tratado *Origo et fundamenta religionis christianae (Origen y fundamentos de la religión cristiana)*, escrito en las últimas décadas del siglo XVI, constituye probablemente una edición corregida y aumentada de otro que ya en 1573 había

intentado difundir. La obra, que en 1619 fue objeto de una refutación por un teólogo de Wittenberg, Jacob Martini, se compone de dos partes. La primera es un análisis de los dogmas cristianos que socava sus cimientos bíblicos e históricos, arguyendo que Jesús no pudo ser el mesías anunciado por los profetas de la Biblia hebrea, dado que no poseyó los rasgos del rey terrenal esperado; la segunda, mucho más breve, contiene una «doctrina» que propone una religión «natural» y «primitiva». Es en la primera parte donde Seidel dedica a Jesús algunos párrafos que, a pesar de su brevedad, diseñan una imagen llamativa por su neutralidad, naturalismo y sentido histórico.

Un primer rasgo notable es el hecho de que Seidel introduce la figura de Jesús en su contexto de forma resuelta y desenfadada, al referirse —citando a Josefo— a Judas de Galilea, Teudas y otros como figuras que se presentaron en calidad del redentor prometido por los profetas, y que «intentaron liberar a los judíos del dominio de los romanos». En la misma serie es incluido «cierto judío de nombre Josué, que después los griegos llamaron *Iesoûs* y los latinos, del griego, Jesús, que también fue galileo» **[64]**. Esta presentación, que excluye de entrada todo tratamiento privilegiado del personaje como una figura única y singular, marca el tono de las restantes referencias, de las que están ausentes tanto cualquier tipo de hostilidad polémica como de injustificada unción.

Al integrar a Jesús en una serie de aspirantes regiomesiánicos, Seidel enfatiza de entrada la naturaleza inextricablemente religiosa y política de su figura: «Este también dijo que era aquel rey prometido (*Is etiam dixit se esse regem illum promissum*)». Por una parte, el autor explica la etimología de «Cristo» y su equivalencia con el término «rey» en la comprensión bíblica. Por otra, fundamenta su afirmación sobre la pretensión regia de Jesús basándose en los tres elementos de las historias evangélicas de la pasión que la

denotan de forma clara y convergente: la aparición del término «rey de los judíos» en esos relatos —y ante todo en el interrogatorio del gobernador romano—, la parodia regia de los soldados y la tablilla o *titulus crucis* **[65]** .

Seidel se muestra escéptico respecto a muchos contenidos de los evangelios, postulando su carácter ficticio. Así, por ejemplo, en lo relativo a los milagros señala que muchos de los que aparecen en el tardío Cuarto Evangelio no son, como tampoco muchos de los discursos puestos en boca de Jesús, en absoluto conocidos por los evangelistas anteriores **[66]** . El autor añade en este caso una perspectiva comparativa, al referirse a los numerosos testimonios de prodigios atribuidos también a los dioses griegos. La relativización de otros portentos atribuidos a Jesús se produce igualmente mediante la adopción de esa perspectiva, como cuando se indica que la práctica del exorcismo es «un arte que en esa época supieron muchos, como atestigua Josefo y todavía saben algunos» **[67]** .

La visión que Seidel tiene del galileo muestra una sobriedad no exenta de empatía: «Si Jesús enseñó aquello que Mateo escribe que enseñó, parece que su doctrina no fue mala». Jesús sintetiza correctamente (*recte*) la Ley y los profetas en el amor a Dios y al prójimo, lo cual implica que el autor no ve en él en absoluto a un debelador de la Torá. Además, «enseña cómo la Ley debe cumplirse no tanto con hechos externos, sino también con el corazón y los pensamientos», una frase que no opone la exterioridad a la interioridad, sino que, incluso gramaticalmente, parece captar el espíritu de la negación dialéctica, abundante en el discurso semítico, que subyace a ciertas formulaciones evangélicas **[68]** : Jesús no habría desechado, pues, los preceptos de la Ley, sino que —en clave profética— habría acentuado la importancia de la dimensión moral **[69]** .

Si lo anterior denota ya la lucidez y sentido crítico de esta reconstrucción de Jesús, hay todavía otro aspecto crucial en el que estas características se manifiestan, a saber, el tratamiento

de su muerte. Aunque Seidel depende de los relatos evangélicos, que responsabilizan a las autoridades judías del arresto de Jesús, no asume las sospechosas motivaciones principales que se utilizan en ellos para explicar la acción contra el predicador. En lugar de aceptar el guion proporcionado en las fuentes cristianas, que atribuye a esas autoridades una hostilidad, envidia u odio tan acérrimos como ininteligibles, la razón que aduce es de tipo sociopolítico: «Jesús fue crucificado porque se había hecho pasar por rey de los judíos». Aunque los dirigentes del pueblo «con gusto habrían tenido a aquel rey prometido por los profetas que los liberara del dominio de los romanos», al ver que Jesús no habría podido hacer esto, y al mismo tiempo era considerado como liberador por algunos, «como ese hecho iba a engendrar tumulto y sedición en el pueblo, por ello los príncipes del pueblo, para cuidarse de ese tumulto y sedición, prendieron a Jesús y lo entregaron al jefe romano para el suplicio. Creo que esta es la verdadera historia de Jesús» **[70]**. De este modo, Seidel borra de un plumazo la interpretación teológica de los acontecimientos y cortocircuita de raíz las ideas centrales sobre la muerte de Jesús que generaron el mito cristiano.

Que una concepción caracterizada por tal grado de distanciamiento crítico, realismo y plausibilidad histórica pudiera surgir a finales del siglo XVI se comprende mejor a la luz de una serie de circunstancias que permitió la emergencia y el afianzamiento de una mirada más crítica sobre la tradición. El humanismo, con su énfasis en la lectura de los textos en las lenguas originales, comportó una mayor acuidad en el análisis filológico y, por tanto, una comprensión de conceptos independiente de presupuestos teológicos. La idea protestante de la discontinuidad entre los orígenes cristianos y la teología medieval, aunque no orientada a cuestionar la imagen de Jesús, sembró las semillas de un cuestionamiento más profundo, al ir acompañada de la posibilidad de una lectura de las Escrituras no supeditada al control eclesiástico.

El nacimiento de la ciencia moderna supuso una crisis de la visión medieval del mundo, al aportar conocimiento que desafiaba los presupuestos de las concepciones tradicionales. Los nuevos descubrimientos geográficos agudizaron la conciencia de la pluralidad de culturas y creencias, lo que contribuyó a la génesis de la historia comparada de las religiones y, a su vez, a la relativización del cristianismo y la figura de Jesús. Y la invención de la imprenta permitió la más fácil difusión de las ideas. La apertura de horizontes que todo ello supuso hizo que, si hasta entonces la realidad se había entendido a la luz de una metanarrativa bíblica dentro de la cual se suponía que todo conocimiento debía ser encajado, ahora las propias Escrituras se fueran convirtiendo en algo que debía entenderse en el contexto de una realidad más amplia: la Biblia no solo devino objeto de estudio, sino que empezó a ser vista como un artefacto.

Si bien el pensamiento de Seidel nace y se desarrolla en el contexto de la Reforma protestante radical, ello no basta para dilucidar el hecho de que el autor silesio adoptase una visión tan desapegada respecto a Jesús. Ciertamente, los antitrinitarios con los que se relacionó relativizaron algunos aspectos de la tradición eclesiástica sobre Jesús, pero la revisión de la imagen del personaje en Seidel fue mucho más drástica y rigurosa que la de sus contemporáneos **[71]**. Tanto de la primera carta conservada de su epistolario con Socino como del título de su obra se infiere que lo que hizo fue poner en cuestión la validez de los propios fundamentos de la religión cristiana, algo que iba bastante más allá de lo que los heterodoxos de su tiempo estaban dispuestos a hacer. Es posible que el enfoque de Seidel se explique gracias a una combinación de rigor filológico y estudio de la historia antigua, que, al proporcionarle herramientas para un análisis racional de los relatos bíblicos, le hicieron replantearse las creencias convencionales y tuvieron consecuencias disolventes en el mundo de ideas en el que sin duda había sido educado.

MÁS ALLÁ DE LA POLÉMICA: LEÓN DE MÓDENA

Si bien resulta patente el valor que tuvieron las obras de los autores judíos para una evaluación autónoma de los evangelios, y por tanto para una reconstrucción de la figura histórica de su protagonista, ese análisis estuvo animado durante mucho tiempo por una innegable vena de controversia —lo que se ha llamado «filología polémica»— que se contentó con críticas *ad hoc* y no logró producir un retrato lo bastante coherente y plausible **[72]**.

Contra este trasfondo, la obra de Yehuda Aryeh me-Modena o León de Módena (1571-1648) constituye un hito de la aproximación histórica en la literatura judía **[73]**. Rabino de la comunidad de Venecia, con un amplio conocimiento tanto del pensamiento judío como de la teología cristiana y una autoridad en los asuntos relacionados con los conversos de su tiempo, León comenzó a escribir hacia 1643 el tratado *Magen we-ḥerev (Escudo y espada)*, cuyo título —tomado del Salmo 76,4 y de 1 Crónicas 5,18— expresa la doble vertiente apologética y polémica de la obra, al mismo tiempo una defensa del judaísmo y una crítica del cristianismo. Concebida como una respuesta a *De arcanis catholicae veritatis* de Pietro Colonna Galatino **[74]**, la obra se divide en cinco secciones (*maḥanoth*, o «campos», en la terminología de las justas polémicas, a su vez divididas en capítulos —*ma'arakoth* u «órdenes de batalla»—), que tratan sobre el pecado original, la Trinidad, la encarnación, la virginidad de María y el mesías **[75]**. El plan inicial, no completado, proyectaba otras secciones, entre ellas una sobre la muerte y resurrección de Jesús.

El *Magen we-ḥerev* presenta un extraordinario interés por varias razones. La primera es que, si bien su autor dependía aún de la tradición de controversia, paradójicamente logró un enfoque caracterizado por la empatía hacia su objeto de

estudio, lo cual le permitió alcanzar un grado considerable de objetividad y evitar las simplificaciones típicas de tantos enfoques previos. Aunque consideró infundada la teología cristiana, León no solo no utilizó los juicios desdeñosos vertidos sobre Jesús —al que denomina a menudo «el Nazoreo» (*ha-Notsrí*)— en el legado del Talmud y en las *Toledot Yeshu*, sino que rechazó categóricamente su validez, juzgándolos «mentiras y burlas escritas por alguien que tenía prejuicios contra Jesús y quiso denigrarlo». Además, afirmó que, no pudiendo Jesús haber adivinado lo que otros harían de él tras su muerte, no debería hacérsele responsable de los desarrollos cristianos **[76]**. De este modo, mostraba el carácter arbitrario de todo retrato de Jesús que lo denigrase como reacción a lo que los cristianos decían de él y desenmascaraba la lógica polémica subyacente al legado de las *Toledot*, que tanta influencia había tenido en la literatura judía **[77]**. Resulta indicativo del talante crítico de León que fuese capaz de enfrentarse a su propia tradición con el objeto de alcanzar una perspectiva histórica más imparcial y fiable.

Otra razón del interés del análisis de Módena consiste en una humanización e historización consistentes de la figura de Jesús, algo que parecía vedado a muchos autores. Incluso un antitrinitario como Fausto Socino, que había insistido en que Jesús era un simple hombre y que no había existido por toda la eternidad, aseveró que tras haber muerto había ascendido al cielo y adquirido la inmortalidad. León buscó un acceso a Jesús privado de presupuestos teológicos —«como si yo hubiera vivido en su época y estuviera viviendo con él» **[78]** —, algo que se vio favorecido por un especial sentido histórico que le permitió detectar anacronismos y discernir fenómenos culturales pertenecientes a épocas diferentes. Al tener en cuenta la especificidad del judaísmo del siglo I —que recreó utilizando la obra de Josefo y el *De Republica Hebraeorum libri VII* del humanista Carlo Sigonio—, estuvo en disposición de situar a Jesús en un escenario histórico

plausible.

En 1611, el inglés Thomas Coryat, en una obra que recogía sus experiencias en un viaje por Europa, al narrar su visita al gueto de Venecia contó que había debatido con un rabino que afirmaba que Jesús «había resuelto vivir y morir en su fe judía, esperando ser salvado por la observancia de la Ley de Moisés» **[79]**. Si bien se desconoce la identidad del rabino, llama la atención que esto ocurriese en la ciudad donde había nacido León, y en un tiempo en el que estaba activo allí. En cualquier caso, en la línea de Profiat Durán y de Isaac de Troki —cuya obra había leído—, León presentó una imagen de Jesús como un personaje plenamente integrado en el judaísmo de su tiempo, y fiel observante de la Torá.

Mientras que Profiat Durán había declarado ficticios los pasajes evangélicos donde Jesús es descrito como una autoridad superior a los preceptos de la Ley señalando su contradicción con otros o disolviéndolos mediante exégesis, León mostró el carácter anacrónico de aquellos pasajes mediante una sencilla contextualización: si bien diferentes interpretaciones de la Torá eran posibles, una ruptura radical con ella habría sido históricamente inconcebible en la Palestina de la época, pues al entrañar una oposición a los valores esenciales de la sociedad no habría sido tolerada, y por ende habría imposibilitado que Jesús hubiera tenido cualquier tipo de eco y seguimiento —lo que es desmentido por los propios evangelios—. Como escribe León, en ese caso «nadie le habría escuchado» **[80]**.

Otro aspecto interesante en la reconstrucción de Jesús es su caracterización con relación a la pluralidad de corrientes y opiniones del judaísmo del siglo I. Según Módena, Jesús se atuvo básicamente a la doctrina farisea **[81]**, aunque al mismo tiempo el rabino veneciano concedió credibilidad a alguna de las historias de conflicto narradas en los evangelios: en virtud de la pluralidad interna de su religión, Jesús pudo discrepar en ciertas cuestiones. Un ejemplo de ello es el lavado ritual de

las manos (*netilat yadayyim*), una novedad introducida por los fariseos [82] . Esta es la única ocasión en la que León recurre a la literatura rabínica, y para explicar que una advertencia del Talmud crítica con quienes se oponen al lavado de las manos podría ser un ataque encubierto contra Jesús y los cristianos [83] . Sin embargo, este distanciamiento se presenta de forma neutral y señalando su carácter menor, sin atribuir defectos morales o espirituales a los implicados en el conflicto, y sin que ello lleve a concluir que la lealtad de Jesús al judaísmo se vio por ello disminuida.

El retrato de Jesús que emerge del tratamiento del *Magen we-ḥerev* representa un singular avance en un tratamiento histórico. La restricción del conflicto entre Jesús y sus adversarios a cuestiones de tipo halákico —referidas a aspectos de interpretación sobre asuntos cotidianos de comportamiento— tiene como resultado su reintegración cabal al judaísmo. Al mismo tiempo, con razones estrictamente históricas, Módena quitaba el suelo bajo los pies a una multisecular interpretación teológica —cristiana, pero asumida incluso en algunas fuentes judías—, según la cual los fariseos fueron los responsables de la muerte de Jesús.

Módena vio al protagonista de los evangelios como un ser de sincera moralidad que ciertamente ni estaba loco ni se creyó dios —en esto lo compara con Mahoma—, pero al mismo tiempo pretendió tener una legitimación divina y adquirir autoridad. A su vez, dejó claro que la concepción cristiana del personaje como un ser divino supuso ir mucho más allá de sus pretensiones, suponiendo una invención y alteración de elementos y de las «intenciones de Jesús» [84] . De este modo, insistió en que los artículos de fe de los cristianos no estaban solo privados de fundamento en las Escrituras, sino que también carecían de justificación lógica: para decirlo en la propia terminología cristiana, les faltaban *auctoritas* y *ratio*.

LOS DEÍSTAS BRITÁNICOS

Aunque «deísmo» es una etiqueta cómoda para designar bajo una misma categoría a autores que, a ojos de sus contemporáneos, minaron la creencia en una religión revelada al tiempo que postulaban creer en una religión natural, representa en realidad una noción problemática. Por una parte, tiende a unificar en un grupo a autores que tuvieron creencias muy diferentes, al tiempo que crea la impresión de que tuvieron una cosmovisión totalizadora, lo cual es desorientador. Por otra, no es seguro que todos ellos se considerasen a sí mismos como «deístas», y algunos incluso negaron que lo fueran. Por otra parte, en un Estado confesional anglicano, muchos de estos escritores —John Toland, Anthony Collins, Matthew Tindal, Thomas Woolston o Thomas Chubb— no solo se declararon cristianos, sino que se vieron constreñidos, por necesidades vitales y sociales, también a mantener cierto grado de implicación en las Iglesias establecidas.

La importancia del deísmo británico para la investigación sobre Jesús fue reconocida ya por D. F. Strauss en su estudio sobre Reimarus. El inglés Thomas Chubb (1679-1747) publicó en 1738 una obra titulada *The True Gospel of Jesus Christ Asserted (El verdadero evangelio de Jesucristo reivindicado)* **[85]**. Como se sugiere ya desde el título, la intención era discernir la enseñanza de Jesús con respecto a interpolaciones doctrinales posteriores. Un aspecto crítico de la obra de Chubb consistió en argumentar que la teología del Logos del Cuarto Evangelio y la teología paulina de la justificación y la gracia son extrañas al mensaje de Jesús. No obstante, la identificación de su enseñanza para distinguirla de añadidos ulteriores no resulta de una contextualización en el judaísmo de su tiempo, sino del interés apriorístico en atribuirle haber sido el campeón de una religión natural universalmente

verdadera[86]. Se produce así una reducción de Jesús al ámbito ético y sapiencial: el reino de Dios sería una esfera moral sin concreción histórica o política y sin pretensión temporal alguna. De hecho, Chubb da por buena la atribución joánica a Jesús de la idea de un reino que «no es de este mundo», pues el único dominio al que él habría aspirado es el que puede ejercerse sobre las conciencias[87]. No se trata solo de que la reducción de Jesús a una enseñanza racional entrañe una aproximación falta de sentido histórico, sino también de que el juicio de valor que comporta la idea de Chubb, con la imagen de una enseñanza primigenia y genuina que luego sufre una deformación, recuerda a ideas de la Reforma y a disputas del cristianismo antiguo. El propósito del autor, con su insistencia en la falta de intereses temporales del mensaje de Jesús, parece haber sido privar de legitimidad a las pretensiones de poder de los estamentos eclesiásticos. Aun así, Chubb, en la estela de otros autores anteriores, postuló una diferenciación neta entre la enseñanza de Jesús y la de sus discípulos.

John Toland (1670-1722), librepensador y diplomático irlandés, publicó varias obras llamadas a desencadenar airadas reacciones. Una de ellas es *Christianity not Mysterious*, publicada primero en Londres en 1696 de forma anónima, aunque su nombre apareció ya en la segunda edición aumentada; Toland distingue lo que es comprensible en la Escritura, distinguiéndolo de la supuesta sabiduría misteriosa, abstrusa y dogmática predicada por las elites eclesiásticas. En *The Primitive Constitution of the Christian Church*, publicada póstumamente en 1726, planteaba ya el problema de la discontinuidad entre Jesús y el dogma cristiano posterior.

Más relevante es su *Nazarenus*, publicada en Londres en 1718, cuya primera versión fue compuesta en francés (*Christianisme judaique et mahometan*). En la primera de las dos secciones de las que se compone esta obra desempeña un papel principal el «Evangelio de Bernabé», que el autor afirma

haber encontrado en Ámsterdam en 1709 y al que llama un «evangelio mahometano», que sería la copia del «Evangelio de Bernabé» al que se refiere el Decreto gelasiano en el siglo VI. Toland, que se presenta como historiador y pone en duda la fiabilidad de las fuentes cristianas, en las cuales se mezclan la historia y la fábula **[88]**, afirma que el «Evangelio de Bernabé» sería el núcleo del evangelio de los nazarenos (o ebionitas). Esto significa que un escrito no canónico permitiría reconstituir la cristología original del movimiento, dado que los nazarenos fueron la primera comunidad cristiana, formada por los judíos que conocieron a Jesús. Ahora bien, continúa Toland, estos nazarenos fueron enemigos de Pablo, al que caracterizaron como apóstata y transgresor de la Ley. Como ellos no pudieron tener concepciones heréticas, es la doctrina basada en Pablo la que resulta una transformación de la enseñanza original de Jesús. De ello se sigue que la Iglesia antigua y los seguidores de la doctrina paulina, al alejarse de la Ley judía y elaborar concepciones teológicas y prácticas diferentes, constituyen una traición al propio Jesús.

Si bien, más allá del título, *Nazarenus* no se refiere apenas a la figura de Jesús, es importante por la afirmación de su carácter judío, que se refleja en el de sus primeros seguidores. En efecto, Toland sostiene que en lo esencial Jesús no abolió ni canceló la Ley, y opone algunos dichos evangélicos (como Mateo 5,18) a la Carta a los Gálatas (Gal 2,11-13). Además, añade que en el antiguo sistema ebionita o nazareno Jesús, aun siendo un ser especial, no es en modo alguno divino, sino simplemente un hombre —una concepción que, precisa el autor, coincide en casi todo con la de los modernos unitarios —. Ese sistema de creencias y prácticas concordaba con la posición de Jesús. En tanto que Toland considera al islam depositario de la antigua cristología nazarena, defiende asimismo que esa religión debería ser considerada una secta o rama del cristianismo, de modo similar a como este puede ser considerado en su origen una secta del judaísmo **[89]**.

Por supuesto, Toland reivindica de este modo en última instancia una posición deísta. El Jesús de los nazarenos, como el de los unitarios y socinianos, no preexiste a la creación, y si puede ser calificado de «hijo de Dios» no es en virtud de una divinidad de naturaleza, sino solo de función, lo que modifica esencialmente la comprensión del cristianismo: Jesús no es quien reconcilia por medio de su sacrificio a Dios y al hombre, sino quien, por el ejemplo que da, les induce a la práctica de una vida justa. De este modo, el autor vuelve a las tesis del *Christianity not Mysterious*: el cristianismo, bien entendido, no es una religión opaca e ininteligible, sino la más perfecta expresión de la religión natural. Una vez más, se comprueban las tensiones entre la dimensión polémica de la obra de un autor y el intento de lograr una concepción históricamente creíble de Jesús.

EL LIBREPENSAMIENTO FRANCÉS

La tensión entre las corrientes ilustradas de la disidencia intelectual europea y la represión existente bajo el *Ancien Régime* en Francia —país donde en la segunda mitad del siglo XVIII aún se torturaba y quemaba a acusados de herejía o de insolencia contra los símbolos cristianos— contribuye a explicar que en la época caracterizada por lo que Paul Hazard llamó «la crisis de la conciencia europea» y a lo largo del Siglo de las Luces surgiesen en este país escritos muy mordaces con el cristianismo y su referente. Estas obras, publicadas clandestinamente de forma anónima o póstuma, ofrecen una imagen negativa de Jesús, llena de ironía y sarcasmo, que lo presentan explícita o implícitamente como un impostor.

Tal concepción hostil parece ser el reflejo de una actitud anticlerical, consistente no solo en la repugnancia intelectual que a sus autores les inspiraban los dogmas cristianos, sino también en el desprecio que sentían hacia la coerción ejercida sobre las conciencias por los estamentos eclesiásticos y su

estrecha connivencia con los poderes del absolutismo **[90]** . El anticlericalismo les llevó a identificar a Jesús como el primero de una serie de individuos ávidos de poder a los que consideraban taimados farsantes, una crítica destinada a mostrar tanto la falta de fundamento racional como la inmoralidad de la religión de la que el galileo es el supuesto fundador. La visión de los librepensadores franceses se emparenta así de algún modo con la antigua polémica judía reflejada en las *Toledot Yeshu* y muestra con ello sus limitaciones. A pesar de ellas, sin embargo, estas obras contienen algunos aspectos que las hacen relevantes en la historia de la investigación.

Un caso célebre es el *Traité des trois imposteurs*, una obra anónima, debida a diversas manos, cuyas redacciones primitivas aparecieron en el último cuarto del siglo XVII pero que fue sometida a constantes modificaciones hasta que su texto se fijó de forma más completa en el XVIII **[91]** . Si la idea de que Mahoma fue un farsante se había podido exponer desde tiempo atrás en Europa, la noción de que también Moisés y Jesús eran reos de impostura solo había podido formularse, por razones obvias, de forma clandestina. La tesis del *Tratado de los tres impostores* consiste en que los considerados fundadores de las tres grandes religiones monoteístas fueron individuos que habrían inventado a sabiendas sus sistemas con objeto de legitimar y perpetuar mediante la ficción mecanismos políticos de sumisión del pueblo.

El hecho de que el *Tratado* sea un mosaico de textos pertenecientes en su mayor parte al libertinismo erudito de la primera mitad del siglo XVII —un movimiento intelectual cuyo ideario se caracteriza por la incredulidad y el ejercicio de la razón sin excepciones— explica su disolvente crítica de la religión. Al mismo tiempo, el *Tratado* radicaliza la posición del libertinismo, al que eran consustanciales la cautela y el disimulo, y que, si bien había denunciado el uso del

cristianismo como instrumento de legitimación política, apenas se había atrevido a abordar críticamente la figura de Jesús **[92]** . Por el contrario, esta obra la cuestiona abiertamente, dedicándole más espacio que a Moisés y a Mahoma; en este sentido, va también mucho más allá de Spinoza, que aunque negó la divinidad de Jesús postuló su excelencia moral y filosófica **[93]** .

Si bien el *Tratado* contiene no pocas nociones implausibles —como la de que Jesús estaba familiarizado con las doctrinas egipcias, la de que quiso instaurar una nueva religión o la de que él mismo inventó la idea de su nacimiento virginal como una estratagema— y está viciado por la noción polémica de la impostura, contiene también elementos relevantes para una reconstrucción histórica. Entre ellos cabe citar la relativización de la moral de Jesús, tanto por su carácter no original cuanto por su inconsistencia; la observación sobre el incumplimiento de sus promesas; la adscripción de Jesús a la corriente farisea; o el carácter material de las promesas formuladas a sus seguidores. Este último aspecto se conecta con el postulado de que albergó altas pretensiones y perteneció a la clase de «aquellos que han tenido la ambición de elevarse por encima de los demás» **[94]** . Estas aspiraciones son interpretadas en clave política. Jesús instrumentalizó las creencias religiosas del pueblo para perseguir el objetivo de alcanzar el poder, algo que se ve apoyado por la interpretación que convierte sus prodigios en trucos para simples: Jesús «evitó hacer sus milagros en presencia de los incrédulos y de gentes ilustradas» **[95]** .

Hacia 1725, un párroco francés, Jean Meslier (1664-1729), escribió un extenso manuscrito que tituló *Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier*, con el objeto de que se hiciese público tras su muerte. El subtítulo aclara que la obra versa «acerca de ciertos errores y falsedades en la guía y gobierno de los hombres, donde se hallan demostraciones claras y

evidentes de la vanidad y falsedad de todas las divinidades y religiones que hay en el mundo» **[96]** . Escrita con un intenso *pathos* moral, la *Memoria* constituye un tratado ateo que postulaba la imbricación de las religiones, y en particular de las Iglesias cristianas establecidas, con el despotismo y la injusticia social. Tras exponer las inverosimilitudes históricas de los evangelios, Meslier dedica a Jesús algunas decenas de páginas en las cuales refuta lo que sobre él creen aquellos a los que denomina «(dei)cristícolas» **[97]** .

La concepción de Jesús en la *Memoria* no es nada halagüeña, hasta el punto de que es descrito como «un loco, un insensato, un fanático miserable y un desgraciado bribón (*un fou… un insensé… un misérable fanatique et un malhereux pendart*)». Este juicio tan peyorativo parece deberse en buena parte a la identificación de religión con impostura **[98]** , aunque Meslier intenta fundamentar sus aseveraciones. Además de aducir pasajes evangélicos en los que se afirma que Jesús fue rechazado como un loco por sus contemporáneos, en los que se trasluce su carácter visionario y en los que habla de una manera muy exaltada de sí mismo, Meslier insistió en que sus pretensiones —por ejemplo, sobre la venida del reino de Dios— se vieron refutadas. Ello justifica, en su opinión, adoptar un juicio negativo sobre Jesús como alguien que engañó a sus interlocutores. De hecho, el autor reitera a menudo que si alguien en la actualidad predicase como Jesús no se le consideraría de otra forma que como a un loco o un fanático **[99]** .

A pesar de esta vena intransigentemente polémica, la presentación de Meslier resulta relevante por varios motivos: postuló que, a diferencia de la Iglesia que se remite a él, Jesús aprobó plenamente la Ley judía; captó el carácter visionario de un predicador que se creyó rey y libertador del pueblo judío y portavoz de Dios; enfatizó la naturaleza prosaica de la enseñanza del galileo, rechazando de plano su carácter sobrenatural; además, señaló con claridad la rudeza de

diversas expresiones relativas a sus interlocutores y adversarios, negando su carácter éticamente ejemplar **[100]** . De este modo, el sacerdote ateo operó una desmitificación del personaje, postuló la discontinuidad entre él y las doctrinas eclesiales y criticó las interpretaciones teológicas de su figura como subterfugios sin fundamento **[101]** .

El pensador materialista Paul-Henry Thiry, barón D'Holbach

(1723-1789),
compuso una serie de obras que censuran la religión, entre las cuales interesa en particular la *Histoire critique de Jésus Christ ou analyse raisonnée des évangiles (Historia crítica de Jesucristo o Análisis razonado de los evangelios)*, publicada anónimamente en 1770 **[102]** . Esta obra adolece de límites similares a los ya detectados en las de otros librepensadores, pues aunque señala lúcidamente las inconsistencias entre los evangelios, la noción de la impostura se impone: el autor suele expresarse como si Jesús hubiera instrumentalizado la religión al servicio de sus objetivos, y como si se hubiera insertado de modo artificioso en la tradición religiosa de su pueblo para servir a esos intereses **[103]** . Además, en el desarrollo de esta idea se presupone como histórico material evangélico de naturaleza ficticia: Jesús elige como precursor a su «primo» el Bautista, habría sido condenado por blasfemia, y Pilato quiso salvarlo **[104]** .

No obstante, otros aspectos permiten vislumbrar una concepción más reflexiva.
D'Holbach
situó a Jesús en su contexto, la historia de un pueblo oprimido en el que habían surgido oráculos de liberación que prometen la redención de Israel por un mesías **[105]** . Además, percibió lúcidamente su dimensión política: Jesús se presentó como «el liberador de su nación oprimida» **[106]** y obtuvo una cierta repercusión dada la natural disposición de los seres humanos

«a escuchar y a creer a aquellos que les hacen aguardar el fin de sus miserias» **[107]** . Aún más interesante resulta que D'Holbach acabe sopesando la posibilidad de que Jesús no fuera un embaucador, sino más bien un genuino visionario, que pudo llegar a creer de buena fe que estaba destinado a desempeñar un importante papel: «Así pues, es muy posible que nuestro aventurero haya llegado a creerse realmente llamado por la divinidad, y designado por los profetas para ser el reformador, el jefe, el mesías de Israel. En una palabra, fue un visionario» **[108]** .

Al mismo tiempo, D'Holbach señaló con perspicacia que el poder imperial era de tal magnitud que una oposición efectiva solo podría llevarse a cabo de manera cautelosa, sin llamar la atención de los romanos **[109]** , por lo que, al menos durante un tiempo, Jesús debió de llevar a cabo su propósito de manera encubierta. Esto permitió al ilustrado interpretar algunos pasajes evangélicos de modo plausible. Así, por ejemplo, la orden de guardar la espada al discípulo que la había usado en el episodio del arresto no sería una prueba del pacifismo de Jesús, sino solo una medida prudencial de quien ve la inutilidad momentánea de una resistencia armada. D'Holbach conjeturó asimismo que el temor a ser arrestado explica la evitación de las ciudades de Galilea por parte de Jesús **[110]** .

El *Tableau des saints, ou Examen de de la conduite, des du mérite des personnages que le Christianisme pour modeles* *l'esprit,* *maximes & et* *révere & propose* , publicado en Londres en 1770, es una obra anónima, atribuida a D'Holbach o a su círculo más próximo (al que Rousseau llamó la *coterie holbachique*), en la que se estudian las figuras de personajes

bíblicos venerados en ámbito cristiano, con el objeto de evaluar sus méritos. El autor dedica una breve pero enjundiosa sección a Jesús, donde enumera varios pasajes evangélicos en los que este parece comportarse de modo poco ejemplar, incurriendo en descortesía y violencia tanto con propios como con adversarios. Además, señala explícitamente los errores cometidos por Jesús al predecir e inducir a otros a esperar un juicio final que no solo no ha llegado, sino que no tiene viso alguno de acontecer **[111]**. El interés de estas páginas estriba en algo tan elemental, pero tan raro en la literatura, como la aplicación a Jesús del mismo rasero moral que se adoptaría con cualquier otro personaje antiguo o moderno. El autor afirma sarcásticamente que es signo de terquedad maliciosa el que, según los relatos de la resurrección, Jesús no se manifestase más que a sus discípulos, cuando el haberlo hecho a otros habría conseguido de manera clamorosa la fe y la salvación de la humanidad **[112]**. En la parte final, se señala que la aspiración de Jesús, de humilde condición, a ser proclamado rey encuentra enseguida el fracaso por una falta de habilidad y lucidez. Y el autor concluye indicando que esta visión crítica es la que se obtiene no a partir de fuentes polémicas, sino precisamente de las obras cristianas, destinadas al panegírico del personaje. Su conclusión es que, lejos de encarnar un ideal moral, Jesús fue uno más en una serie de sujetos que se presentaron a sus correligionarios en calidad de mesías-rey y que fracasaron en su empeño. Cabe observar que también aquí el autor acaba dejando abierta la cuestión de si Jesús fue un charlatán o un entusiasta que actuó de buena fe **[113]**.

A pesar de sus evidentes límites polémicos, la literatura producida por los librepensadores franceses constituyó una aportación notable a un abordaje independiente de la figura de Jesús. Frente a la unción reverencial con la que el personaje es tratado en la literatura al uso, estos autores llevaron a cabo su desacralización inmisericorde y sistemática.

Al situarlo, aunque de forma incipiente, en la perspectiva comparada de la historia de las religiones —como había hecho antes Seidel—, Jesús dejaba de ser no solo un sujeto ontológicamente diverso, sino también un hápax en el seno de la humanidad.

XIX. UN PUNTO DE INFLEXIÓN: LAS PELIGROSAS IDEAS DE REIMARUS

El análisis de la literatura disponible permite inferir que el comienzo de la literatura crítica sobre la figura de Jesús no se halla en el siglo XVIII, pues con anterioridad a la Ilustración se detectan ya numerosas ideas que han pasado a ser patrimonio común de toda concepción histórica sobre el personaje. Esto obliga a repensar el lugar que ocupa en el desarrollo de la investigación la obra de Reimarus, que desde Schweitzer ha sido considerada un inicio absoluto. Si bien los *Fragmentos de Wolfenbüttel* no son ni el arranque ni el punto culminante de esa historia, sí parecen constituir un importante momento de inflexión.

LA PUBLICACIÓN DE LOS *FRAGMENTOS DE WOLFENBÜTTEL*

Tras acceder en marzo de 1770 al puesto de conservador de la biblioteca del duque de Braunschweig en Wolfenbüttel, Gotthold Ephraim Lessing obtuvo poco después la posibilidad de editar sus fondos sin la habitual censura previa. Valiéndose de esta prerrogativa, el pensador alemán publicó, entre 1774 y 1778, siete opúsculos con el nombre genérico de *Fragmente eines Ungenannten*. Estos «Fragmentos de un anónimo» formaban parte de un extenso manuscrito titulado *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes (Apología o escrito en defensa de los veneradores racionales de Dios)* que, en cuanto eficaz alegato a favor del primado de la razón humana sobre toda pretensión de las religiones de ser el fruto

de una revelación sobrenatural y como cuestionamiento acerado de la fiabilidad de los textos bíblicos, constituye una de las máximas expresiones de la Ilustración alemana. La publicación de los fragmentos, y en particular del sexto (*Über die Auferstehungsgeschichte [Sobre la historia de la resurrección]*, 1777) y el séptimo (*Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger [Sobre el objetivo de Jesús y el de sus discípulos]*, 1778), provocaría una acalorada controversia sobre el estatus de las Escrituras, que acabó privando a Lessing del privilegio de sustraerse a la censura.

Aunque la identidad del autor de los *Fragmentos* trascendió pronto en algunos círculos **[1]**, no fue definitivamente desvelada hasta varias décadas más tarde, cuando en 1814, poco antes de morir, el médico Johann Albert Heinrich Reimarus entregó el manuscrito de la *Apologie* a la biblioteca de la ciudad de Hamburgo, acompañándola de una carta que declaraba que el autor había sido su propio padre, Hermann Samuel Reimarus
(1694-1768),
profesor de lenguas orientales en Hamburgo y un importante erudito de su época **[2]**. Los *Fragmentos* publicados por Lessing formaban parte de una redacción previa de la *Apologie*, en la que H. S. Reimarus había estado trabajando en secreto probablemente desde la década de 1730. Las razones para tal cautela estaban plenamente justificadas, pues numerosos casos contemporáneos demostraban que solo alguien que no tuviera nada que perder —un puesto de trabajo, una familia, prestigio social o una carrera académica — podía arriesgarse a publicar una crítica demoledora de los fundamentos de la religión establecida; confiscación de bienes, pérdida de la reputación, prisión y miseria eran a menudo el pago que entonces recibía la libertad de pensamiento, como poco antes lo había sido incluso la muerte. Reimarus, que en su obra se refiere explícitamente a la represión, el odio y la persecución sufridas por los

heterodoxos de su tiempo —fuesen judíos, arrianos o antitrinitarios—, conocía bien los peligros que acechaban a deístas y escépticos [3] . De hecho, en la introducción a su manuscrito confiesa no haber querido publicarlo «antes de que los tiempos estén más ilustrados». Durante su vida, de la existencia de esta obra supieron únicamente unos pocos amigos íntimos y dos de sus tres hijos [4] .

Lessing, que conocía la verdadera identidad del autor, contribuyó desde el principio a mantener su anonimato. Por una parte, jugó al despiste al declarar, en un prólogo a su publicación de los *Fragmentos,* que había descubierto el manuscrito en la biblioteca de Wolfenbüttel, lo que es una ficción intencionada, pues no parece haber sido depositado nunca allí. Por otra, Lessing sugirió que la obra podía haber sido compuesta por Johann Lorenz Schmidt, quien había sido perseguido por la traducción contenida en la llamada *Biblia de Wertheim* [5] ; esta sugerencia resultaba tanto más plausible cuanto que Schmidt había vivido en Wolfenbüttel, bajo la protección del príncipe Carlos I de Braunschweig, entre 1747 y su muerte en 1749. La ficción del presunto hallazgo del manuscrito en la biblioteca ducal permitió a Lessing no solo justificar su publicación haciendo uso de la libertad de censura y alejar toda sospecha sobre Reimarus, sino convertir la divulgación de una obra radicalmente heterodoxa y subversiva en una tarea intrascendente e incluso en un deber, pues entre las obligaciones profesionales del bibliotecario de Wolfenbüttel estaba la de dar a conocer las obras del fondo.

Además de salvaguardar el anonimato del autor, la ficción de Lessing permitió proteger a los hijos de Reimarus, que fueron quienes parecen haberle facilitado el manuscrito en Hamburgo, cuando estuvo allí de 1767 a 1770 en calidad de dramaturgo y consejero del Teatro Nacional Alemán, con anterioridad a su llegada a Wolfenbüttel. Todo indica que esto ocurrió entre la muerte de H. S. Reimarus el 1 de marzo de 1768 y antes de que Lessing abandonara Hamburgo, en abril

de 1770[6]. Aunque la reconstrucción de las circunstancias en las que Lessing adquirió el manuscrito se ve dificultada por la prudencia mostrada por todos los protagonistas del episodio, la conjetura más plausible es la de que fue Elise Reimarus, que había trabado amistad con Lessing cuando este estuvo en Hamburgo y que desempeñó un papel importante en el ambiente cultural de la ciudad, quien se lo entregó. Que el escritor tenía el manuscrito ya en 1770 lo prueban una carta de ese año dirigida a Lessing por el filósofo judío Moses Mendelssohn, y otra de Lessing al editor Christian F. Voss, de junio de 1771, a quien manifestó su deseo —que se quedaría en agua de borrajas— de que el editor berlinés publicase la obra.

La honradez intelectual y el coraje de Lessing se evidencian en su publicación de unos *Fragmentos* cuya relevancia reconoció, a pesar de no identificarse con ellos, como muestran las observaciones que añadió a la edición. Su intención parece haber sido la de suscitar un genuino debate intelectual con los críticos del cristianismo, sin caer en los errores en los cuales, en su opinión, incurrían los principales teólogos de su tiempo —en particular los llamados «neólogos»—, quienes sometían de forma heterónoma la razón a la revelación, reforzando de ese modo el absolutismo en el ámbito político.

SOBRE EL OBJETIVO DE JESÚS Y EL DE SUS DISCÍPULOS

El sexto fragmento publicado por Lessing constituía una disección despiadada de los relatos evangélicos sobre la resurrección, en las que Reimarus desvela las muchas contradicciones e incongruencias que contienen[7]. Sin embargo, fue el séptimo, *Sobre el objetivo de Jesús y el de sus discípulos*, el que abordó la figura histórica de Jesús y llevó la crítica del ilustrado a su culmen. Es menester captar las principales contribuciones de esta obra a una reconstrucción

rigurosa del personaje, privada de asunciones sobrenaturalistas y de prejuicios teológicos.

De entrada, a diferencia de lo que ocurre con la mayoría de las obras anteriores, Jesús no es considerado por Reimarus ni positiva ni negativamente: no es ni el blanco de censuras (como en Giordano Bruno o en la tradición que va de las polémicas judías medievales a *De los tres impostores* y D'Holbach)
ni objeto de la admiración o la elevación a modelo religioso-moral (como en la literatura cristiana o en muchos de los deístas). Tal como sucedía ya en Martin Seidel y León de Módena, el galileo es tratado aquí como objeto de investigación histórica, de un modo distante pero no displicente ni dictado por la animadversión.

Si bien una concepción escéptica de las fuentes y el establecimiento de una distinción entre el mensaje de Jesús y el de sus discípulos no eran ya rasgos originales, el detallado escrutinio al que Reimarus sometió los evangelios descubrió en ellos numerosas incongruencias y desembocó en un amplio rechazo de su fiabilidad, a la luz de la afirmación explícita de que sus narraciones no están controladas por la historia, sino por la doctrina que sus autores quisieron transmitir **[8]** . Según el ilustrado de Hamburgo, son precisamente los aspectos cruciales de la historia de Jesús —como su muerte y la naturaleza de su mensaje— los que fueron substancialmente alterados en la tradición **[9]** .

Esta crítica de las fuentes exigía disponer de algún criterio para poder discernir, de entre el abundante material anacrónico o ficticio, noticias históricamente fiables que posibilitasen una reconstrucción. Uno de los méritos de Reimarus estriba en haber concedido más atención que sus predecesores a hallar un fundamento que permitiese establecer una distinción entre la figura histórica de Jesús y el retrato que de él ofrecen los evangelios, y de ese modo ir más allá de hipótesis apriorísticas. El método, que puede ser

considerado una prefiguración del paradigma indiciario, consiste en detectar en las fuentes restos o vestigios de la historia original, reprimida a través de la superposición de una nueva reinterpretación de la figura de Jesús. Estos «restos del antiguo sistema» (*Überbleibsel des alten Systematis*) perviven al menos por dos razones: por un lado, el carácter público de la predicación y actividad de Jesús imposibilitó la supresión de todos los elementos de la antigua concepción, pues al menos algunos de ellos estaban sólidamente asentados en la tradición; por otro, esos indicios pervivieron en virtud de descuidos **[10]**. Dado que la nueva doctrina que los evangelios quieren transmitir es la de que Jesús fue un redentor puramente espiritual de la humanidad, los indicios que revelan que pretendió ser el liberador de Israel en un sentido político y esperó un reino también terreno pueden y deben ser aceptados como fiables **[11]**. El criterio fue complementado con una forma de reducción al absurdo: por ejemplo, si Jesús hubiera hablado de su muerte —y su resurrección— en el vívido sentido soteriológico que los evangelistas le atribuyen, sus promesas habrían sido recordadas por sus discípulos cuando murió, pero precisamente el comportamiento de sus seguidores —que actúan y hablan como si jamás hubieran oído tales palabras— desmiente aquella pretensión **[12]**. Este tipo de razonamiento es usado hasta hoy como una herramienta eficaz para negar fiabilidad histórica, por ejemplo, a las predicciones de la pasión y resurrección.

La comprensión de una figura histórica resulta imposible sin una adecuada contextualización, tanto más cuanto que los evangelios simplificaron y aun, en ciertos sentidos, oscurecieron las coordenadas religiosas y sociopolíticas de Jesús. Esa contextualización le resultó a Reimarus algo tanto más sencillo cuanto que había sido ya efectuada en gran medida por otros autores, quienes habían enfatizado el carácter judío de Jesús, tanto en sentido étnico como

religioso. A diferencia de los exégetas cristianos coetáneos, Reimarus confirmó esa aproximación, al afirmar la plena judeidad de Jesús y al sostener que aquellos pasajes que le atribuyen algún tipo de ruptura respecto al judaísmo contradicen otro material y son el producto de desarrollos posteriores **[13]** . Además, observó con claridad que entre las esperanzas religiosas y escatológicas de Israel, la expectación mesiánica prevaleciente consistía en el establecimiento de un reino temporal y con poder, y por tanto en una liberación de signo también político **[14]** .

En este sentido, un aspecto enfatizado por Reimarus es el hecho de que los evangelios no contienen explicación alguna de la expresión «reino de Dios», y de que sus oyentes nunca necesitan una aclaración de su significado nuclear, lo que implica que era entendido, y por tanto formaba parte del patrimonio del judaísmo de su tiempo. Jesús y sus discípulos compartieron con sus contemporáneos las concepciones más difundidas en el judaísmo, y estas eran precisamente las relativas a un mesías davídico. Jesús utiliza parábolas para hablar de su comprensión de ciertas dimensiones del reino —su fuerza, el momento de su llegada, etc.—, pero no necesita explicitar en qué consiste, en qué se fundaba su espera o qué depararía su irrupción. Además, Reimarus se percató de que la naturaleza del «reino de Dios» aguardado por Jesús y sus discípulos nada tiene que ver con una esfera puramente etérea y espiritual, sino que designa una realidad integral, por ser la irrupción de la voluntad divina en el ámbito terrenal y mundano (*weltlich*) y temporal (*zeitlich*), lo cual implicaría la desaparición del yugo romano **[15]** .

De hecho, Reimarus consideró con seriedad el contexto sociopolítico del pueblo judío en el siglo I e. c. y su sometimiento por el Imperio romano, y apuntó a la turbulenta situación social de Judea, al referirse a los movimientos mesiánicos de la época **[16]** . Además, uno de sus méritos perdurables fue el de argumentar con detenimiento el carácter

político del ideario y la actividad de Jesús, percatándose al mismo tiempo de que esa dimensión estuvo inextricablemente relacionada con su autocomprensión, en la medida en que varios pasajes, de forma convergente, sugieren su aspiración a la realeza **[17]**. A la par que prestó atención a los rastros textuales que apoyan esta hipótesis, Reimarus mostró el carácter insostenible de las objeciones que podrían provenir de una lectura ingenua de los textos evangélicos; así, por ejemplo, mostró que el pasaje del Evangelio de Juan en el que se afirma que Jesús se aleja de una multitud que quiere proclamarlo rey no puede ser utilizado para negar su pretensión regia **[18]**, y ello no solo porque esa retirada puede ser interpretada como una táctica provisional, sino también porque si Jesús hubiera carecido de aspiraciones regias —o concebido la realeza de un modo diferente al habitual—, habría podido y debido dejarlo claro ante la multitud, que de lo contrario se habría visto inducida a confusión y se habría mantenido engañada **[19]**, algo de lo cual no hay rastros en las fuentes. Finalmente, aunque no cuestionó la concepción tradicional según la cual la iniciativa contra él fue tomada por las autoridades judías, señaló que esa iniciativa se debió al peligro real que su predicación y sus acciones en Jerusalén tuvieron para el orden público **[20]**.

Conviene reparar en que, a diferencia de lo que suele darse a entender, Reimarus no negó en lo más mínimo la dimensión religiosa de la personalidad y el mensaje de Jesús, a quien retrata como un visionario escatológico que hizo un llamamiento a una «genuina conversión» de Israel. Mediante un escrutinio cuidadoso de los textos, el ilustrado alemán concluyó que ni Jesús quiso suprimir la Ley de Moisés, ni enseñó a sus discípulos a hacerlo, ni introdujo nuevas ceremonias. Jesús otorgó preferencia a la moralidad y la interioridad sobre las leyes ceremoniales allí donde entran en colisión, pero la validez de la Ley persistía para él, como muestra su propio comportamiento en el servicio de la

sinagoga y en el Templo.

Más aún, Reimarus reconoció la existencia de una estrecha relación entre los aspectos político y religioso de la empresa de Jesús. Al igual que el Bautista, él predicó el arrepentimiento como el medio de prepararse para la llegada del reino, en virtud de la esperanza en que, si tenía lugar una genuina conversión a la voluntad divina, Dios permitiría la liberación de Israel **[21]** . Esto evidencia que —a diferencia de lo que suele hacerse de forma caricaturesca— el Jesús de Reimarus no puede ser identificado *tout court* con un revolucionario meramente político.

El conjunto de características señalado muestra que la obra del ilustrado, si bien no siempre original, constituye una sólida aportación en diversos ámbitos y permite integrar de forma coherente a Jesús y a sus seguidores en el *Sitz im Leben* religioso, histórico y político de Palestina. Reimarus parece haber sido consciente de ello, pues desafió a «todo lector honrado» a aportar objeciones que pudieran refutar los argumentos expuestos en su obra **[22]** .

IMPORTANCIA Y LÍMITES DE LA OBRA DE REIMARUS

Sobre el objetivo de Jesús y el de sus discípulos ofreció —de modo similar al empleado antes por Martin Seidel— una visión que, en términos puramente naturalistas, hacía del galileo y del fenómeno cristiano magnitudes comprensibles. El primero es presentado, sin unción pero sin desdén, como un sujeto con sus límites y fracasos, mientras que el segundo revela su carácter de fenómeno humano-demasiado-humano, en cuyas Escrituras asoman contradicciones y arbitrariedades análogas a las de los textos fundacionales de cualquier otra religión.

El séptimo *Fragmento* publicado por Lessing puede ser considerado la cristalización de los impulsos críticos surgidos previamente. Muchos de ellos habían permanecido dispersos,

y a menudo resultaban insatisfactorios. Por ejemplo, de la obra de Isaac de Troki se deduce ciertamente la inserción de Jesús en el judaísmo, pero este autor omite el tratamiento de cuestiones cruciales. Los deístas hicieron contribuciones innegables, pero a menudo el contexto sociopolítico y religioso de Jesús brilla en sus trabajos por su ausencia. En los librepensadores franceses se hallan observaciones perspicaces, pero la imagen global que dan de la figura resulta desenfocada en virtud de una insuficiente empatía hacia su carácter religioso y de una desaforada vena polémica que viciaba la necesaria imparcialidad indispensable a un enfoque riguroso. En la obra de Reimarus, por el contrario, cuajan y se ensamblan orgánicamente las principales ideas críticas presentadas con anterioridad. Ello fue posible porque el ilustrado alemán estaba familiarizado con casi toda la literatura pertinente: en calidad de consumado clasicista, conocía las obras de los autores griegos y romanos; como hebraísta, podía leer las de los judíos, si bien tenía asimismo acceso a algunos de ellos en traducciones latinas; como representante del deísmo, estuvo familiarizado desde muy pronto con las obras de los deístas ingleses, muchas de las cuales tenía en su biblioteca **[23]**; además, parece haber tenido acceso a literatura clandestina, que en el primer tercio del siglo XVIII se vendía también en Holanda y Alemania **[24]**. Reimarus nunca ocultó la deuda contraída con sus predecesores, y en su *Apologie* cita a Celso y a Porfirio, a Isaac de Troki, a Toland y a Collins **[25]**. De este modo, logró incorporar las facetas más perspicaces de la anterior crítica bíblica, lo que le permitió enfrentarse a los textos sagrados con la misma independencia de espíritu que si estuviera leyendo a Aristófanes **[26]**. A todo ello hay que añadir que su sentido histórico le hizo comprender la importancia de la dimensión política en el ideario de Jesús **[27]**. Además, la sagacidad del ilustrado le posibilitó captar los elementos que resultaban más significativos y cruciales, y en ellos insistió

morosamente en su escrito, efectuando a menudo la distinción entre lo que eran solo «asuntos secundarios» (*Nebendinge*) y la «cuestión principal» (*Hauptsache*) **[28]** . Esto resultó determinante para una reconstrucción plausible de la fisonomía de Jesús, y de la conexión entre su vida y su crucifixión.

Lo dicho hasta ahora permite inferir otro rasgo que muestra la importancia de la obra. A diferencia de muchas concepciones anteriores, la que se articula en *Sobre el objetivo de Jesús y el de sus discípulos* no es susceptible de ser reducida a una mera proyección de la personalidad de Reimarus. Siempre podría sospecharse que los autores judíos enfatizaron el judaísmo de Jesús porque estaban interesados en hacerlo a su imagen y semejanza, o que los deístas lo consideraron el predicador de una religión natural porque no hacían sino poner en él sus propias convicciones. Pero no es posible desechar la reconstrucción del ilustrado alemán so pretexto de que no es más que el reflejo subjetivo de sus valores: el visionario judío, insurgente antirromano y predicador apocalíptico nada tiene que ver con el mesurado deísta, el burgués tranquilo y el razonable estudioso que fue Reimarus **[29]** .

El carácter no idiosincrásico de su reconstrucción se ve refrendado por el hecho de que su núcleo ha sido reivindicado desde entonces por autores procedentes de muy diversos trasfondos culturales y procedencias ideológicas, de tal modo que buena parte de él conserva su validez hasta hoy, en mucha mayor medida que las obras de otros autores pioneros en la investigación judía, el deísmo (con la excepción de Seidel) o el librepensamiento. La constelación de características que presenta su obra —crítica de las fuentes, perspicacia metodológica, contextualización histórica, elaboración de una hipótesis comprehensiva y de amplia capacidad explicativa— la convierten en una contribución duradera y en un indispensable instrumento reflexivo.

La constatación de la relevancia de la obra de Reimarus no equivale a sostener que esté privada de límites. Para empezar, en su tiempo no se había desarrollado la hipótesis de la precedencia de Marcos, por lo que Reimarus asumió con sus contemporáneos que los evangelios habían sido compuestos en el orden canónico, con Mateo en primer lugar. En ocasiones tomó las noticias de las fuentes al pie de la letra sin advertir las tendencias apologéticas en juego, por ejemplo al aceptar el retrato evangélico de los fariseos. Asumió asimismo la noción —ya surgida con anterioridad— de que los discípulos robaron el cadáver de Jesús y excogitaron de forma consciente la historia de la resurrección como un engaño, excluyendo así una motivación genuinamente religiosa en su comportamiento **[30]**. Si bien esto está en plena consonancia con la teoría de la impostura —según la cual algunos individuos se ofrecen como guías religiosos movidos por el afán de medro personal y dominio—, que era expuesta con monótona regularidad en los círculos intelectuales de Europa entre los siglos XVII y XVIII, lo cierto es que esta añeja forma de explicación de la religión deja mucho que desear, como ya señaló Strauss a mediados del XIX **[31]**. Además, Reimarus no fue del todo coherente, pues su obra conserva pasajes en los que Jesús es presentado como predicador de una religión natural purificada y de un mensaje universalista **[32]**. En estos aspectos, la obra de Reimarus no está a la altura de los estándares críticos más exigentes.

Es necesario señalar, a su vez, que la existencia de límites en la obra de Reimarus es algo comprensible. El esfuerzo intelectual y emocional que un individuo criado en la ortodoxia protestante hubo de hacer para adoptar una actitud crítica —máxime en una sociedad y una época permeadas por la religión cristiana y el poder eclesiástico— debió de ser titánico, y no siempre habría sido posible mantener la tensión inquisitiva al mismo nivel. Además, no debe olvidarse que, como tantos otros, Reimarus se vio obligado a pensar y a

escribir en soledad y en secreto, dada la represión existente en su tiempo para quien cuestionara la tradición. Esto significa que no pudo beneficiarse de la discusión abierta de sus ideas y de los juicios críticos que habrían podido contribuir a refinarlas. Que, en estas circunstancias, su obra conserve resabios de ideas añejas es explicable. Utilizar esos límites como pretexto para desacreditar su valor supone incurrir en la falacia consistente en «tirar al niño con el agua del baño». De hecho, es posible prescindir de los errores de Reimarus sin que el núcleo crítico de su posición se vea afectado. Así lo vieron Lessing, Strauss y Schweitzer, quienes —aun habiendo detectado límites en la presentación de sus ideas— no dejaron de reconocer su decisiva relevancia.

En todo caso, la existencia de algunas deficiencias en la obra de Reimarus permite inferir que su obra no solo no fue el inicio de la historia de la investigación sobre Jesús, sino que tampoco puede ser considerada su culmen. A pesar de sus logros, *Sobre el objetivo de Jesús y el de sus discípulos* dejó abierta una serie de cuestiones cuya respuesta satisfactoria exigiría no poco tiempo y esfuerzo intelectual. El análisis del ilustrado alemán confirma así en qué medida los resultados de la *Leben-Jesu-Forschung* son a menudo el producto de una transacción entre el afán riguroso de conocimiento y la irrupción de intereses extraepistémicos.

EL IMPACTO EN LA HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

Los debates en torno a la obra de Reimarus, que se extienden hasta hoy, sugieren que no es una más en el vasto panorama bibliográfico. Resulta esperable que, en una cultura marcada por la impronta cristiana y en la que los estamentos eclesiásticos gozan de poder e influencia, la aparición de toda obra que cuestione la visión ortodoxa de Jesús esté llamada a desencadenar el malestar del establishment y a generar presiones e intentos de refutación de toda laya. Ello ha

ocurrido, de hecho, con casi todas las reseñadas hasta ahora. Ciertamente, los últimos fragmentos publicados por Lessing generaron una tormenta sin precedentes, lo que muestra en qué medida fueron una piedra de escándalo **[33]** . Tanto es así, que la controversia que se suscitó —la llamada *Fragmentenstreit* («Disputa de los fragmentos»)— ha sido considerada, por sus dimensiones y virulencia, la más relevante de cuantas habían tenido lugar en Alemania desde la Reforma. Solo unos pocos reconocieron que Lessing había obrado bien al hacer pública la obra del Anónimo. El autor de la recensión aparecida en octubre de 1778 en una importante revista alemana, *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, afirmó que la obra contenía un análisis penetrante que no partía de ideas preconcebidas, sino de una lectura atenta del texto del Nuevo Testamento. Sin embargo, esta fue la excepción a la regla, pues los últimos *Fragmentos* suscitaron todo tipo de ataques y descalificaciones.

La conmoción causada por los *Fragmentos* es comprensible a la luz de la potencia crítica de su contenido, que operó como dinamita intelectual que socavaba los fundamentos de la religión imperante en Occidente al atacar su línea de flotación. Pero esto solo no basta para elucidar la magnitud de su impacto, pues los planteamientos de Martin Seidel eran también devastadores. Así pues, explicar la influencia de Reimarus requiere tener en cuenta una serie de factores concomitantes. Ante todo, la obra —a diferencia, por ejemplo, de las de los autores judíos, compuestas en hebreo y legibles a pocos— resultaba accesible, al haber sido escrita en una de las principales lenguas vernáculas europeas, no reservada a los eruditos; asimismo, fue redactada de forma clara, argumentada y entretenida, lo cual contribuyó a convertirla en un formidable instrumento crítico.

Además, a diferencia de las obras que habían circulado de manera clandestina, los *Fragmentos* fueron publicados por una de las figuras señeras de la Ilustración alemana. Si bien

Lessing había acompañado su publicación con diversos escritos que expresaban sus discrepancias con el autor, había reconocido sin tapujos su importancia. Por si fuera poco, la primera edición vio la luz en la colección *Zur Geschichte und Litteratur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel*, que como indica su nombre llevaba el aval de la prestigiosa biblioteca ducal donde Lessing trabajó, y que era un referente en el mundo cultural de la época. A ello hay que añadir que más tarde los *Fragmentos* de Reimarus serían publicados en varias ediciones de las obras del propio Lessing, haciéndolos con ello ulteriormente conocidos entre la intelectualidad europea.

Otro factor que explica el impacto es la personalidad del autor. Se ha señalado ya que la autoría de Reimarus, conocida pronto en algunos círculos, se hizo notoria a principios del siglo XIX. El profesor de Hamburgo no había sido una figura de segunda fila, un intruso en el mundo cristiano —había comenzado su carrera como un exponente de la ortodoxia en Hamburgo y Wittenberg— ni alguien ajeno al mundo académico oficial —como era el caso de muchos autores judíos y deístas británicos—. Prominente clasicista, se había ganado el respeto de los miembros de la República de las Letras en la Europa del siglo XVIII, y siguiendo los pasos de su célebre suegro, Johann Albert Fabricius, su edición de la *Historia Romana* de Dión Casio se consideró un modelo de acumen filológico **[34]**. Su principal obra filosófica, *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion (Las verdades principales de la religión natural)*, fue objeto de la admiración de Kant. Alguien que se carteaba con la flor y nata de los eruditos coetáneos, al que Catalina de Rusia nombró miembro de la Academia de las Ciencias de San Petersburgo y al que el cardenal Angelo Maria Querini, responsable de la Biblioteca Vaticana, se refería como «el célebre y eruditísimo Reimarus», no era un diletante al que se pudiera mirar por encima del hombro. Que un intelectual de su prestigio, uno de los

máximos exponentes de la Ilustración alemana, fuese el autor de los *Fragmentos*, significó una bofetada en el rostro de la ortodoxia, tanto más cuanto que no cabía desacreditarlo con los típicos infundios —ignorancia, inmoralidad, soberbia— usados durante siglos para ningunear a los pensadores heterodoxos **[35]** .

Si la publicación del fragmento sobre la resurrección en 1777 había generado vitriólicos ataques contra Lessing por parte de Johann Melchior Goeze, pastor de una iglesia de Hamburgo, la situación se agravó al año siguiente. La publicación de *Sobre el objetivo de Jesús y el de sus discípulos* provocó la inmediata denuncia del consistorio de la ciudad al duque, que ordenó al responsable de la editorial no volver a publicar otros escritos de Lessing sin previa autorización, y suspender asimismo la venta de los últimos volúmenes aparecidos. Aunque Lessing dirigió una carta al duque argumentando que los escritos no eran suyos y que los había acompañado de una refutación, poco después recibió la orden de devolver la dispensa de la censura y de entregar el manuscrito de los *Fragmentos* **[36]** .

Entre las reacciones negativas, la más sonada fue la del biblista Johann Salomo Semler
(1725-1791),
que en 1779 escribió una extensa respuesta (*Beantwortung der Fragmente eines Ungenanten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger*). Semler asumió la fiabilidad del texto evangélico —y en particular de Juan— sin necesidad de crítica alguna de las fuentes, y una vez más, oponiéndose a la idea de una matriz judía del pensamiento de Jesús, siguió repitiendo que este había difundido «ideas completamente diferentes, completamente desconocidas, muy chocantes, nuevas, extraordinarias». Reiterando conocidos clichés, Semler sostuvo que la intención de Jesús había sido la abolición de los preceptos de la Ley, adujo Mateo 8,11-12 («Os digo que vendrán muchos del oriente y del occidente, y se sentarán con

Abrahán e Isaac y Jacob en el reino de los cielos») como prueba de que Jesús habría predicado la aceptación de no judíos en el reino de Dios, y consideró enteramente creíble que los discípulos de Jesús malentendieran lo esencial de su predicación **[37]** .

El impacto de Reimarus es testimoniado asimismo por los muy dispares juicios que, hasta la actualidad, se han seguido efectuando sobre su obra. Por una parte, después de Lessing, personalidades señeras de la cultura occidental han reconocido sin ambages su enorme valor: David Friedrich Strauss dedicó una amplia monografía a rendirle homenaje. Albert Schweitzer comenzó su historia de la investigación con Reimarus y calificó el fragmento *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* como «uno de los mayores acontecimientos en la historia del espíritu crítico». Wilhelm Dilthey se refirió a su obra como «el ataque más perspicaz efectuado contra el cristianismo desde Celso». E historiadores de las religiones de la talla de Samuel Brandon admitieron abiertamente su deuda para con él **[38]** .

Esto hace tanto más elocuente que, en continuidad con los intentos de desacreditar a Reimarus en el siglo XVIII, muchos hayan dedicado sus esfuerzos a minusvalorar su obra y aun a vilipendiarlo por todos los medios posibles. El pastor protestante danés August Lundsteen le dedicó una monografía en la que, con llamativa malevolencia, le acusaba de odio y plagio, sosteniendo que sus ideas no podrían desempeñar papel alguno en una visión histórica del cristianismo. El exégeta alemán Joachim Jeremias, recurriendo incluso a descalificaciones *ad hominem*, calificó *Sobre el objetivo de Jesús y el de sus discípulos* como un «panfleto lleno de odio» y su enfoque como «claramente absurdo y de aficionado». El estudioso norteamericano Ben Meyer le dedicó un capítulo en el que afirmaba, por ejemplo, que el lector actual consideraría sus afirmaciones como «meramente paranoides» **[39]** . El carácter injustificado y arbitrario de estos y otros juicios

semejantes muestra que en su formulación intervienen factores extraepistémicos.

La existencia de veredictos hasta tal punto antitéticos es uno más de los numerosos fenómenos *prima facie* extraños de la historia de la investigación. Lo ya observado sobre el carácter conflictivo de este ámbito epistémico proporciona, sin embargo, una sencilla elucidación. La incapacidad de muchos estudiosos para dar una respuesta intelectualmente satisfactoria a los puntos fundamentales del análisis de Reimarus y la necesidad de compensar de algún modo tal impotencia explican los intentos de desacreditarlo personalmente, tanto más cuanto que tales juicios derogatorios están destinados a hallar eco en lectores píos, que ni han leído al ilustrado alemán ni están interesados en hacer ese esfuerzo. Aunque la respetabilidad intelectual de tales juicios es nula —apenas son discernibles de las calumnias, provocadas por el *odium theologicum*, con las que los heresiólogos obsequiaban a sus adversarios—, su eficacia retórica es obvia: quien los lee se cree ya legitimado a no confrontarse con el objeto de la crítica **[40]** .

El impacto de Reimarus es visible, por tanto, no solo en los elogios y el reconocimiento que ha suscitado en autores capaces y honrados, sino también en las férreas resistencias frente a una obra que muchos siguen encontrando indigerible. Este parecer es refrendado por el estudioso norteamericano Richard Horsley, quien emitió la siguiente valoración:

> Mucho de la «búsqueda del Jesús histórico», así como mucho de la labor académica sobre Jesús dominante en el siglo XX podría entenderse como un intento sistemático de protegerse contra la lectura política de Jesús abordada originalmente por Reimarus **[41]** .

Si bien habría que precisar que una reconstrucción de Jesús que toma en cuenta su dimensión política no es

completamente original en términos absolutos, lo esencial del dictamen de Horsley es certero. La obra de Martin Seidel ha permanecido virtualmente desconocida en el ámbito académico, algo que no ha sucedido con Reimarus. La lectura política de estos autores constituye una de sus aportaciones más fructíferas, al permitir elaborar una hipótesis sobre Jesús que se destaca sobre las demás por su plausibilidad contextual y su capacidad explicativa. La potencia desmitificadora de esa hipótesis explica, por una parte, la inspiración que ha proporcionado a quienes se toman en serio la necesidad de efectuar una reconstrucción histórica cabal, pero también, por otra, su cuidadosa omisión allí donde el espíritu crítico sigue siendo ancilar con respecto a los tan arraigados como reconfortantes intereses apologéticos. Precaverse contra las ideas nucleares de Seidel y Reimarus es el modo más eficaz de soslayar la peligrosidad que para el mito comporta confrontarse con la historia.

XX. LA ARTICULACIÓN DEL CONFLICTO EN LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

El impulso histórico que cuajó entre los siglos XVI y XVIII en autores como Martin Seidel, León de Módena y Reimarus comportó una nítida desmitificación de Jesús, que hizo cada vez más implausibles las lecturas dogmáticas y acabó confrontando al mundo intelectual con la exigencia de convertirlo en un objeto de investigación como cualquier otro.

Tal exigencia, elemental para todo estudioso independiente, no pudo sino resultar perturbadora para una sociedad sujeta a las constricciones de la cosmovisión cristiana. Aparte de que el reconocimiento de la plena humanidad de Jesús —sin las salvedades que en ella introduce el dogma— amenazaba la creencia en su divinidad, su reconstrucción como un judío cabal se mostraba irreconciliable con el mito del «fundador» de una nueva religión que habría resquebrajado los cimientos del judaísmo, a la par que ponía en solfa el mito de su singularidad. Pero si la reintegración del galileo a su mundo espiritual, operada por estudiosos judíos, resultaba ya inquietante para muchos, reconstrucciones como las de Seidel y Reimarus tenían efectos devastadores: la imagen de Jesús como un nacionalista que se oponía al control de Eretz Israel por el Imperio romano asestaba un fatal golpe a la noción del salvador universal; la del apocalíptico que creía en la venida inminente del reino de Dios implica que se equivocó; la de un Jesús líder de un grupo que no rehuía por principio la violencia demolía su representación como un ser manso y pacífico; la del hombre

que había endosado una ideología antiimperial y había obrado en consecuencia volvía implausible la noción de su muerte voluntaria, y hacía añicos la conmovedora historia de una víctima inocua e inocente. En el orden de la razón, los elementos clave del mito cristiano habían sufrido un colapso.

Desde muy pronto se hizo patente que, lejos de facilitar la marcha triunfal de la ficción, la indagación histórica constituiría un problema para ella: no es solo que no fuera a resultarle útil **[1]**, sino que iba a ser una piedra de tropiezo en su camino. La conciencia de este hecho es probada por las resistencias de todo signo —persecución, encarcelamiento, prohibición de publicar, confiscación y quema de manuscritos, ejecuciones— que halló durante muchos siglos la aproximación crítica a los textos. No obstante, los procesos de secularización de las sociedades occidentales acabaron impidiendo que la represión que las Iglesias establecidas y los custodios del Antiguo Régimen habían llevado a cabo durante tanto tiempo y con total impunidad se prolongase aún más. Al mismo tiempo, los avances científicos contribuyeron a que el discurso teológico se viese crecientemente privado de respetabilidad ante gran parte de la intelectualidad contemporánea.

Lo sucedido entre el siglo XIX y el presente, a pesar de la desmesurada proliferación de obras que parece convertir el campo en un caos, es inteligible como el conjunto de reacciones posibles ante la necesidad de enfrentarse a una aproximación histórica que comportaba tan extraordinarios desafíos. La gama de opciones parecería limitarse al rechazo o la aceptación. Sin embargo, aunque un rechazo frontal puede resultar inequívoco, caben varias soluciones de compromiso. Así, es factible adoptar una aproximación crítica, pero no respecto a la totalidad de la reconstrucción del personaje, sino solo a alguno de sus aspectos —o de los de las fuentes—, y producir una investigación sectorial. Del mismo modo, es imaginable que hayan querido encontrarse vías intermedias

entre las exigencias críticas y la visión institucional de Jesús. Existen, pues, muy diversas combinaciones posibles, que producen una gradación, a tenor del grado de aceptación y coherencia mostradas por los estudiosos a la hora de asumir los duros requerimientos de la labor histórica. El presente capítulo examina estas diversas opciones.

LA EVITACIÓN DE LA HISTORIA

Al exponer las concepciones acerca de la posibilidad de un tratamiento histórico de Jesús se constató la existencia de una corriente confesional según la cual tal estudio es no solo un callejón sin salida, sino también en última instancia irrelevante **[2]** . El análisis demostró ya el carácter falaz de sus tesis, pero dejó pendiente todavía el examen de algunas de ellas. Tras las consideraciones efectuadas sobre algunos aspectos clave de la historia de la investigación, conviene reconsiderar esa corriente con el objeto de entender mejor su génesis.

La aproximación histórica no solo trata los textos sacrosantos del cristianismo con el mismo distanciamiento y libertad con los que filólogos e historiadores abordan cualquier fuente, sino que hace aparecer a su protagonista a una luz muy distinta de la que la tradición eclesiástica proyecta sobre él, porque la adopción consistente de una perspectiva naturalista y el uso del método comparativo acaban relativizando la presunta completa singularidad del personaje. Resulta comprensible que esto provoque, en ciertos sectores, una profunda inquietud. En tales circunstancias, era previsible la aparición de fenómenos de rechazo. Y es precisamente la oposición radical al estudio histórico lo que se halla en la línea que va desde la obra de Martin Kähler en el siglo XIX hasta la actualidad.

La naturaleza apologética de esta postura se aprecia no solo en su utilidad para justificar la evitación de todo careo

con una investigación cuyos resultados discrepan de forma sustancial de la visión *emic*, sino en su ya expuesta extrema fragilidad argumentativa. En realidad, su inconsistencia es aún más grave de lo contemplado hasta ahora. Una de sus tesis afirma que el estudio de Jesús es irrelevante para la fe, la cual no halla su legitimidad en la investigación histórica. Ahora bien, dado que los cristianismos sostienen la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe **[3]** , los representantes de la mencionada corriente necesitan decir algo significativo sobre aquel. El exbenedictino Luke T. Johnson, por ejemplo, afirma que los evangelios canónicos presentan un modelo unitario de Jesús, a saber, el de un sujeto caracterizado por el amor hacia los demás **[4]** . El problema es que tal modelo no se deriva de los evangelios: aun en el plano literario no solo es escasa la base textual para la imagen de Jesús como mero sujeto altruista, sino que hay no pocos pasajes que la contradicen **[5]** . Ahora bien, esto significa que Johnson hace lo mismo que reprocha a los otros autores, es decir, inventar —o tomar irreflexivamente de la tradición— un patrón interpretativo **[6]** . Un problema ulterior es que, aun si fuera correcto, tal modelo sería tan genérico y vago que no resultaría definitorio del personaje, pues podría aplicarse a numerosas figuras de la historia de la humanidad, empezando por varias de la tradición judía.

La incongruencia se prosigue en el hecho de que, a pesar de argüir que la reconstrucción histórica es irrelevante, se pretende al mismo tiempo que la imagen evangélica de Jesús está anclada en la memoria **[7]** . Esto, sin embargo, supone un implícito recurso a la historia que desmiente la pretensión inicial: al sostener que los relatos evangélicos están basados en la memoria se reconoce, *nolens volens*, la importancia crucial que para la fe cristiana tiene el análisis histórico, pues solo este permite determinar si la memoria es fiel o no a lo acontecido. Ello muestra que para la fe que quiera conservar un mínimo de racionalidad la historia es cualquier cosa menos

intrascendente. La corriente originada en Kähler ve, de tal modo, refutado su postulado central en su propio discurso. La incongruencia no sorprende, pues que la fe religiosa no se sustente en la investigación histórica no significa que esta sea indiferente. En la medida en que el cristianismo no es un deísmo ni un teísmo genérico, sino que pretende tener su anclaje en un sujeto histórico, el Cristo que presenta como objeto de fe no puede permitirse contradecir los resultados de la investigación: la imagen de Jesús reconstruida no necesita ser idéntica a la del Cristo, pero ha de ser al menos coherente con ella para no suscitar dudas sobre su credibilidad. Tal como ha reconocido un exégeta, «al evangelio le concierne la historia no en que se sostiene si sus pretensiones pudieran ser verificadas por el historiador, sino en que colapsa si las líneas maestras del retrato de Jesús ofrecido por la Iglesia fueran falsadas por la investigación histórica» **[8]** .

Otro de los postulados de la corriente mencionada es que el análisis histórico es, además de irrelevante, también contraproducente, pues «oculta» al Jesús de los evangelios canónicos y «desvía la atención» de él. Solo el «Cristo de la fe» importaría al creyente, porque es lo único que puede constituir un modelo espiritual y moral que proporcione sentido y fuerza para vivir. Esta tesis es puramente teológica y por ende, a primera vista, ajena al interés del historiador. Sin embargo, también este tiene algo que decir al respecto: el enunciado mismo de la tesis presupone como un hecho algo que es una mera interpretación, y además errónea, por la sencilla razón de que no se halla una sola imagen de Jesús en los evangelios, de los cuales se deducen visiones dispares y aun contradictorias. Una es la del judío convencido de la inminente intervención de Dios en el mundo, teócrata cuyo mensaje religioso posee dimensiones políticas y cuyas altas pretensiones lo enfrentaban a Roma; otra muy distinta es la del sujeto desjudaizado, atemporal, universalista y apolítico. Y ya se ha argüido cuál de ellas goza de plausibilidad histórica.

Así pues, es posible extraer más de un Jesús de los evangelios, y cualquier argumento que presuponga lo contrario resulta capcioso, al negar la realidad textual. La posición de Kähler no solo privilegia la memoria colectiva cristiana sobre la reconstrucción crítica, sino que elige —sin base argumentativa — solo una entre las varias memorias de Jesús conservadas en las fuentes.

Aunque las tesis de Kähler y sus epígonos representan una solución fallida, es posible comprender su génesis. El atrincheramiento de esta posición, consistente en última instancia en la reivindicación de la primacía de la *sola fides* frente a la investigación histórica, denota un soterrado pavor ante esta. Si las reconstrucciones más plausibles de Jesús son en gran medida incompatibles con la visión eclesiástica y suponen una amenaza para su credibilidad, la posición encarnada en las obras examinadas es comprensible como una estrategia de inmunización por parte de autores que, acaso atisbando el peligro, pretenden relativizar de raíz toda aproximación crítica a la figura de Jesús, al tiempo que se refugian en la tradición. De hecho, la alternativa que ofrecen al análisis histórico-crítico no es otra que —*in dubiis stat traditio*— el retorno a la doctrina cristiana sobre el personaje **[9]** .

Esta estrategia de inmunización, por falaz que sea, es tanto más exitosa ante el público al que se dirige cuanto que sus argumentos poseen una apariencia de razonabilidad: al hacer hincapié en los límites de las fuentes y de la tarea histórica, sus tesis parecen derivarse directamente de una sabiduría de vanguardia, que al dar pábulo al escepticismo no permite fácilmente sospechar que está al servicio de intereses dogmáticos. En realidad, una vez que el análisis desmonta sus falacias, su miseria argumentativa delata que sus prevenciones no tienen como matriz la prudencia científica, sino un temor de una naturaleza muy diferente.

Es posible aseverar que la búsqueda del Jesús histórico ha

llevado a un callejón sin salida solo cuando se hace de las reconstrucciones ofrecidas en el curso de la investigación un *totum revolutum* que no existe sino en apariencia. Como se ha argumentado, algunas hipótesis gozan de superioridad epistémica y de la mayor capacidad explicativa, pero son excluidas *a priori* por huestes de autores cuyo principal propósito no es cognoscitivo, sino que está supeditado al apuntalamiento del dogma. Al fin y al cabo, la identidad de la figura histórica que esas hipótesis permiten vislumbrar parece resultar poco propicia tanto para incentivar la reflexión teológica como para galvanizar la vida religiosa cristiana.

LA ASUNCIÓN DE LA HISTORIA: CONTRIBUCIONES SECTORIALES

Si bien el núcleo de la reconstrucción de Jesús efectuada por Seidel y Reimarus resulta inadmisible para la inmensa mayoría de exégetas y teólogos, los más capaces de estos se han hecho conscientes de la necesidad de someter a crítica los evangelios en su calidad de supuestos repositorios de historia, así como varias de las ideas más implausibles transmitidas en la tradición. Esto significa que, si bien no han asumido la posición crítica *in toto*, han llevado a cabo trabajos sectoriales que constituyen avances significativos.

Un caso conspicuo es el de David Friedrich Strauss (1808-1874), cuya obra *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet (La vida de Jesús críticamente examinada)* representa una ventaja sobre la obra de Reimarus en un aspecto clave **[10]**. Mientras que el ilustrado alemán se había mostrado hijo de su tiempo en la aceptación de la teoría de la impostura, que como alternativa al sobrenaturalismo de los relatos evangélicos imputa un fraude consciente a los discípulos de Jesús, Strauss captó con claridad el poder y el significado de la imaginación religiosa. Las variaciones doctrinales que se produjeron tras la muerte

de Jesús no necesitan ni deben ser explicadas como actos deliberados de engaño, pues se elucidan más plausiblemente en términos de las necesidades emocionales de los implicados, cuyas mentes crean ilusiones que son experimentadas como realidades: es un fenómeno de autoengaño lo que tiene lugar y explica lo ocurrido **[11]**. Mediante un análisis de los episodios evangélicos, Strauss no solo mostró el carácter insostenible tanto de las interpretaciones sobrenaturalistas como de las racionalistas al modo de H. E. G. Paulus (1761-1851), sino que, con su noción de mito, sitúa la génesis de las construcciones cristianas sobre Jesús en el marco de la historia de las religiones. De hecho, en este ámbito se hallan numerosos paralelos a la —lógica y psicológicamente muy comprensible— «glorificación legendaria» (*sagenhafte Verherrlichung*), como Strauss denominó al fenómeno que generó la imagen evangélica de Jesús. Con buenas razones, Schweitzer escribió que la obra de Strauss contiene el certificado de defunción de muchas interpretaciones que deambulaban por la teología a principios del siglo XX como fantasmas, los cuales «no podrían volver a aparecerse si aquellos teólogos que evocan la *Vida de Jesús* de 1835 como un libro superado se tomaran la molestia de leerlo» **[12]**.

La obra de Strauss —quien comparó los episodios evangélicos a un puñado de perlas cuyo hilo conductor se había roto— puso ya de manifiesto que no era posible escribir una vida de Jesús, una convicción que se había ido abriendo camino entre exégetas e historiadores, como se infiere del *dictum* atribuido a Adolf Harnack: *vita Iesu scribi nequit*. Esta convicción crítica encontró ulterior demostración argumentativa en 1919 en la obra de Karl-Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu (El marco de la historia de Jesús)*. El exégeta partió del hecho de que en su mayor parte

los evangelios se componen de una serie de breves episodios que tienen como protagonista a Jesús. En la mayoría de los casos, cada episodio es una unidad autosuficiente, y únicamente algunos contienen alguna indicación clara de tiempo o de lugar. Solo de unos pocos de ellos es posible afirmar que pertenecen más plausiblemente a un periodo de la vida del personaje que a otro. Marcos parece haber unido los pasajes que conforman su evangelio —los cuales podría haber obtenido a partir de fuentes diversas— mediante una serie de expresiones de transición, y los proveyó de un orden cronológico, que permite seguir la predicación de Jesús hasta su prendimiento y muerte. Muchos estudiosos habían asumido la secuencia de los episodios en el evangelio como genuina historia, pero Schmidt cuestionó esta convicción, señalando que, en contraste con la nitidez de los acontecimientos y dichos aislados, los «pasajes de transición» que los unen son con frecuencia vagos y poco claros. Los datos de tiempo y lugar que aportan no están relacionados a menudo con los episodios a los que se refieren, por lo que seguramente no formaban parte de la tradición original, sino que el hilo conductor fue creado por el propio evangelista para dotar de unidad y orden al conjunto de materiales a su disposición, y ello a la luz de sus intereses apologéticos **[13]**. De aquí se sigue que no existen razones para aceptar como fiable la secuencia de la vida de Jesús ofrecida en los evangelios **[14]**.

Una figura señera de la exégesis neotestamentaria en la Europa de la primera mitad del siglo XX fue Maurice Goguel. Aunque incapaz de asumir *in toto* la reconstrucción de Reimarus —de hecho, empleó muchas energías en intentar refutar la versión que de ella ofreció Robert Eisler—, Goguel analizó críticamente los relatos evangélicos de la pasión, detectando una serie de indicios de un relato más original en el cual, en contra de la idea transmitida por los relatos evangélicos y la tradición cristiana, los responsables no solo de la crucifixión sino también del arresto de Jesús habrían

sido los romanos [15] . A pesar de que el estudioso protestante fue una figura de relieve y de que su doble artículo fue publicado en una revista prestigiosa, este apenas ha sido citado.

La posibilidad de efectuar contribuciones duraderas al campo de la investigación sin necesidad de ofrecer una reconstrucción de Jesús que sea un modelo de plausibilidad histórica lo muestra también el caso de Rudolf Bultmann. Su *Geschichte der synoptischen Tradition (Historia de la tradición sinóptica)*, cuya primera edición es de 1921, constituye una valiosa aportación, también en la medida en que postuló que la «situación vital» (*Sitz im Leben*) no solo dio forma a los textos de los evangelios, sino que con frecuencia los produjo; esta capacidad creativa comporta que la tradición relativa a Jesús es en gran medida una composición efectuada por las comunidades primitivas.

Los ejemplos aducidos son solo una pequeña muestra de una categoría de autores que, si bien no asumieron el núcleo del tipo de reconstrucción efectuada por Seidel y Reimarus, aplicaron su acumen crítico para efectuar contribuciones indispensables. Esto ayuda a clarificar lo dicho sobre la historia de la investigación sobre Jesús como un conflicto de impulsos enfrentados, pues en estos autores, a menudo de firmes convicciones religiosas y formación teológica, las exigencias de una historia rigurosa se han impuesto en algunos aspectos sectoriales de sus análisis, de tal forma que los resultados obtenidos son desde entonces irrenunciables para una reconstrucción genuinamente crítica —aunque no siempre hayan sido tenidos en cuenta por la posteridad [16] .

HISTORIA VERSUS TEOLOGÍA (I): EL JESÚS JUDÍO

El carácter inequívocamente judío de la religiosidad de Jesús fue puesto de relieve de forma intermitente pero muy nítida en la literatura crítica con la concepción tradicional ya

desde la Edad Media y el Renacimiento, por ejemplo en las obras de Isaac de Troki, Martin Seidel, León de Módena y Reimarus. Los autores que, desde entonces, han asumido sin ambages una aproximación histórica al personaje, han señalado de manera consistente este aspecto fundamental. En lo que respecta al siglo XIX, baste citar unos pocos ejemplos. En una monografía de 1838, el judío francés Joseph Salvador (1779-1873) integró a Jesús en su mundo judío, aunque su confianza en la fiabilidad de los textos evangélicos lo llevó a contemplarlo en los márgenes del judaísmo, lo que a su vez le indujo a postular su carácter esenio **[17]**. La judeidad es un rasgo que se presupone también del modo más natural en las obras de Strauss y en las páginas dedicadas a Jesús por Charles Hennell en su obra sobre los orígenes del cristianismo, cuya primera edición se publicó el mismo año que la de Salvador **[18]**. En su *Das Judentum und seine Geschichte* (*El judaísmo y su historia,* 1864-1865), el rabino alemán Abraham Geiger (1810-1874) no solo declaró la lealtad de Jesús a las creencias y observancias del judaísmo, sino que lo identificó como esencialmente un fariseo, y de hecho lo comparó con Hillel; Geiger, que compuso monografías sobre Isaac de Troki y León de Módena, escribió que ese «judío fariseo de tonalidad galilea [...] compartió las esperanzas de su tiempo y creyó que esas esperanzas se habían cumplido en él» **[19]**. La idea del judaísmo de Jesús era tan obvia que un comerciante judío, Harris Weinstock, publicó en 1902, en Nueva York, un libro titulado *Jesus the Jew and Other Addresses (Jesús el judío y otros discursos)* **[20]**.

De la pléyade de estudiosos judíos que han escrito sobre Jesús a lo largo de todo el siglo XX cabe destacar la obra de aquellos que han asumido la inserción del galileo en la religión judía de forma más consistente. Entre ellos cabe

destacar a Robert Eisler, Samuel Sandmel, Haim Cohn, Paul Winter, Geza Vermes y Hyam Maccoby **[21]**. La obra de Winter, *On the Trial of Jesus* (*Sobre el proceso a Jesús*, 1961), constituye una monografía imprescindible sobre los relatos de la pasión, que detectó numerosas inconsistencias en los evangelios y pudo así leer de una manera más convincente e históricamente contextualizada de lo que se había hecho hasta el momento los relatos sobre el prendimiento de Jesús. En sus numerosas obras —comenzando con *Jesus the Jew* (*Jesús el judío*, 1973)—, Geza Vermes, uno de los mayores especialistas en los manuscritos de Qumrán y profesor en Oxford, contempló a Jesús en el marco de otras figuras carismáticas del judaísmo coetáneo. Hyam Maccoby abordó diversas facetas de la figura del galileo, explicándola a partir de su inclusión en una corriente farisea internamente plural **[22]**.

Lo expuesto hasta el momento indica que la obra del protestante liberal Ed Sanders publicada en 1985, *Jesus and Judaism (Jesús y el judaísmo)*, no constituye una novedad en el panorama bibliográfico en lo que respecta a una contextualización consistente de Jesús en su propia religión. La importancia de esta monografía, sin embargo, estriba en haber mostrado de forma insoslayable para el ámbito confesional que las disputas de Jesús con sus contemporáneos con relación a preceptos de la Torá, presentes en los evangelios, son comprensibles como conflictos internos a un judaísmo polimorfo. Además, Sanders cuestionó lúcidamente la validez de los discursos habituales sobre la «absoluta singularidad» del galileo **[23]** y demostró de forma inapelable la determinación teológica de la inmensa mayoría de obras sobre Jesús no solo en el siglo XIX, sino también a lo largo del XX, criticando las caricaturas del judaísmo en la exégesis pretendidamente científica. Aunque parte de estas críticas habían sido ya efectuadas anteriormente, en especial por estudiosos judíos **[24]**, el hecho de que fueran presentadas orgánicamente por un reconocido especialista permite explicar

su impacto.

A diferencia de lo que ocurre en las obras de los autores citados, una inacabable retahíla de autores modernos y contemporáneos se refiere a la religiosidad judía de Jesús de forma puramente retórica, dictada por la corrección política y académica, pero sin convicción y sin consecuencias claras para la reconstrucción del personaje. De ello existen en la historia de la investigación ejemplos conspicuos. Ya en el siglo XVIII Semler, el antagonista de los *Fragmentos de Wolfenbüttel*, pretendió examinar a Jesús en un contexto judío, pero elevándolo de inmediato sobre un judaísmo presuntamente inferior. En el siglo XIX, Renan escribió: «Sin duda, Jesús sale del judaísmo», una frase que podría citarse con aprobación, siempre y cuando no se reproduzca cuanto el autor añade a renglón seguido: «pero sale de él como Sócrates salió de las escuelas de los sofistas, como Lutero salió de la Edad Media [...] Lejos de ser Jesús el continuador del judaísmo, representa la ruptura con el espíritu judío». A principios del siglo XX, Julius Wellhausen escribió que Jesús fue un judío, pero de inmediato ofreció una descripción de él que en la práctica lo aísla de su religión **[25]** .

Este quitar con una mano lo que se ha puesto con la otra se prosigue hasta hoy en el mundo académico, donde la judeidad de Jesús acostumbra a ser un mero accidente de su personalidad. Ello permite cuestionar ciertas visiones ingenuamente optimistas. En efecto, la ficción historiográfica al uso reza que la operación consistente en contraponer a Jesús a su propia religión —como de forma paradigmática se hacía ya en el título de Wilhelm Bousset de 1892, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum (La predicación de Jesús en su oposición al judaísmo)*— es un proceder periclitado en la investigación más reciente. Sin embargo, aunque una contraposición tajante no es ya políticamente correcta en la academia, lo cierto es que el dato tan incontrovertible como trivial de la judeidad de Jesús es hasta hoy, en el pensamiento

cristiano, un oxímoron. Prueba de ello es la incomodidad generada por la aparición de obras que dejaban claro desde su título ese dato. Resulta revelador que a finales del siglo XX el católico John Meier temiese que sus correligionarios más conservadores pudieran poner objeciones al hecho de que él calificase a Jesús como judío **[26]**. Y el biblista suizo Daniel Marguerat escribía: «Nos acostumbramos poco a poco a reencontrar el carácter judío del hombre de Nazaret, a domesticar de algún modo la idea de que históricamente es más correcto ver en Jesús a un judío reformador del judaísmo que un arquetipo de cristiano» **[27]**. Los titubeos de la formulación son reveladores: solo *poco a poco* y *de algún modo* es posible para muchos considerar a Jesús un judío.

Ciertamente, hoy en día no está de moda una desjudaización de Jesús al estilo de la que lo presentaba como tan diferente y superior a un judaísmo agostado que apenas hacía creíble que hubiese nacido y sido educado como judío, ni la que lo contraponía al llamado «judaísmo tardío» como el espíritu a la letra o lo natural a lo artificioso. Y el hecho de que, en la primera mitad del siglo XX, una corriente de exégetas y teólogos alemanes considerase a Jesús un ario, se considera hoy en día un dislate **[28]**. Sin embargo, el tratamiento de Jesús en ámbitos confesionales sigue operando una desjudaización sutil y postulando la superioridad de su enseñanza sobre la de sus coetáneos, a través de diversas estratagemas hermenéuticas **[29]**. Ello es perceptible hoy en día, por ejemplo, en el tratamiento de la relación entre Jesús y Juan el Bautista. A pesar de que una lectura crítica de las fuentes no permite una contraposición de esos dos predicadores, casi todos los exégetas contemporáneos —Gerd Theissen, John Meier, J. D. Crossan o James Dunn, en cuya estela escriben tantos— siguen refiriéndose a su relación en términos de «contraste» y aun «ruptura». Todo indica que esta contraposición es el enésimo avatar en el que se encarna la necesidad de alzar a toda costa al galileo sobre el judaísmo de

su tiempo **[30]** .

La existencia de tal sutil desjudaización se ve refrendada cuando se examina el discurso sobre la absoluta singularidad de Jesús, que inunda hasta hoy la ecléctica literatura confesional. Las reticencias a manifestar en contextos académicos que Jesús fue un ser divino se ven compensadas por la utilización de trasuntos secularizados de tal proclama. En una difundida monografía, Günther Bornkamm, tras sostener que la predicación de Jesús «se opone del modo más radical» a lo que califica de «juridicismo formalista» del «judaísmo tardío», escribió que aquel «pertenece a este mundo, y sin embargo en medio de este él es alguien inconfundiblemente distinto (*ein unverwechselbar anderer* **[31]**)». Según el exégeta protestante Ernst Käsemann, la actitud de Jesús hacia la Ley no solo hizo temblar los cimientos del judaísmo, sino que «supera además la cosmovisión de la Antigüedad con su antítesis entre lo cultual y lo profano» **[32]** . Martin Hengel escribió que «el "carisma" de Jesús sobrepasa las posibilidades de toda clasificación propia de la fenomenología de la religión» **[33]** , lo cual lo convierte en una anomalía ontológica y epistémica. El anglicano James Dunn ha afirmado que «como Jesús parece haber sobrepasado todas las categorías disponibles en la medida en que lo hizo, resulta casi imposible encontrar términos adecuados para describir su papel o definir su importancia» **[34]** . Por su parte, el exsacerdote católico John Dominic Crossan dibuja a Jesús como el héroe contracultural por excelencia, al definir su actividad de este modo:

> Un reto lanzado no solo a las regulaciones de pureza más estrictas del judaísmo, o siquiera a la combinación patriarcal mediterránea de honor y vergüenza, patrocinio y clientela, sino a la eterna inclinación de la civilización por trazar líneas, invocar límites, establecer jerarquías y mantener discriminaciones. No invitó a una

> revolución política, sino que contempló una social dirigida a las profundidades más peligrosas de la imaginación **[35]** .

Jesús no solo habría trascendido los límites de la religión y la sociedad circundantes, sino también los propios fundamentos de la civilización. El problema de todos estos juicios —que representan lo más granado de la exégesis confesional en sus diversas corrientes, y que podrían fácilmente multiplicarse, pues los hay a cientos— estriba en que carecen de cualquier fundamentación sólida. De hecho, el hiperbólico entusiasmo que rezuman delata que, aunque se enmarcan en un discurso académico, no son sino el reflejo de una visión dictada por la fe.

En *Las variedades de la experiencia religiosa*, William James llamó la atención sobre la instintiva reticencia del ser humano a ver tratado como un objeto cualquiera a alguien por quien siente devoción y con quien tiene un vínculo de dependencia emocional. Mientras que lo primero que hace el intelecto es clasificar un objeto para volverlo inteligible, el objeto de la devoción es sentido como *sui generis* y completamente único **[36]** . A pesar de que un deber básico del intelectual es comprender cabalmente su tema de estudio y transmitir su comprensión a otros, y de que en el caso del galileo se dispone de los instrumentos para discernir los rasgos básicos de su identidad, muchos autores siguen negándose a subsumirlo en categorías y a hacerlo así inteligible, de tal modo que una y otra vez declaran que no puede ser encasillado y que carece de parangón. Todo indica que tal supuesto carácter incomparable —que comporta en última instancia una declaración de ininteligibilidad— es tan solo la transcripción moderna de la concepción de Jesús como un Cristo divino, misterioso e insondable, y por tanto inaprehensible a la luz del judaísmo. Esta ficción religioso-teológica, sin embargo, no se presenta como una convicción de fe, sino que aspira a

lograr marchamo de respetabilidad ofreciéndose siempre integrada en una investigación sedicentemente rigurosa.

HISTORIA VERSUS TEOLOGÍA (II): EL JESÚS APOCALÍPTICO

La integración de Jesús en el judaísmo, por indispensable que sea, no es suficiente para asegurar una reconstrucción histórica plausible, pues no indica nada aún sobre la variedad específica de judaísmo a la que este galileo perteneció. Aunque Reimarus presentó a Jesús como un visionario escatológico y varios autores que enfatizaron su carácter judío asumen esta imagen, la concepción desescatologizada del «reino de Dios» —prevaleciente en la exégesis cristiana—, así como la comprensión del mensaje de Jesús como una suerte de sabiduría intemporal, actúan como obstáculos permanentes para una reconstrucción atendible de sus esperanzas y creencias en relación con el futuro. Así pues, este es otro vector esencial en la asunción consistente de una aproximación histórica al personaje.

La obra fundamental en este aspecto fue compuesta ya en el siglo XIX. En *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (La predicación de Jesús sobre el reino de Dios)*, cuya primera edición es de 1892, el exégeta protestante Johannes Weiss mostró el carácter infundado de la concepción, habitual entonces como ahora, del «reino de Dios» como una realidad presente introducida por la actividad de Jesús. Sin dejarse intimidar por la teología de su tiempo —representada por la imponente figura de su propio suegro, Albrecht Ritschl—, Weiss analizó de forma sistemática la escatología de Jesús a la luz de (y en continuidad con) la escatología del Bautista y de las primeras comunidades cristianas, concluyendo que las expectativas escatológicas del galileo se referían a un reino de Dios futuro. Además, Weiss proporcionó una explicación sencilla y convincente de la existencia de los «dichos de presente» como manifestaciones ocasionales del entusiasmo de

un visionario, mostrando que todo intento de contraponerlos a los dichos de futuro o de otorgarles primacía sobre estos es un procedimiento arbitrario y distorsionador **[37]** . A pesar de no asumir la reconstrucción de Reimarus, Weiss reconoció que la predicación de Jesús del reino de Dios poseía una inequívoca dimensión política, ya en la medida en que su irrupción implicaría la desaparición de todo dominio extranjero, y por tanto el fin del poder imperial de Roma **[38]** .

El rigor analítico y la capacidad argumentativa desplegados en la obra señera del erudito de Marburgo han sido reconocidos por buen número de estudiosos, que han refrendado sus conclusiones. Una defensa de Weiss fue efectuada ya pocos años después de la publicación de su libro por Albert Schweitzer **[39]** , y a partir de entonces por muchos otros. Entre ellos cabe destacar a Richard H. Hiers, Bart D. Ehrman y Dale C. Allison **[40]** . El interés de estos trabajos —y en particular los del último especialista estadounidense citado— no radica únicamente en el cuidadoso tratamiento del material, sino también en que responden, de forma sistemática y convincente, a los numerosos intentos contemporáneos de rechazar o amortiguar el carácter apocalíptico de la predicación de Jesús **[41]** .

El hecho de que, bien entrado el siglo XXI, algunos estudiosos sigan considerando un deber intelectual apuntalar la imagen del Jesús apocalíptico, deja patente la medida y profundidad de las resistencias a las que se enfrenta todo resultado de la investigación que no es fácilmente conciliable con la concepción tradicional del personaje. El sujeto que aguardó para un futuro inminente lo que no llegó a producirse es uno que cometió importantes errores de cálculo —induciendo con ello a engaño a sus seguidores—, además de que quien anunció un juicio que comporta el ejercicio de violencia divina resulta sin duda incómodo y aun ofensivo para la sensibilidad de muchos contemporáneos. Si un Jesús semejante resulta difícilmente asumible en una cosmovisión

conformada por una perspectiva *emic* —que proclama a un ser excepcional y moralmente intachable **[42]**—, excogitar un Jesús no apocalíptico tiene, por tanto, notorias ventajas apologéticas.

Aunque conviene ser cauto a la hora de sugerir la presencia de subtextos o agendas ocultas en el ámbito académico, todo apunta a que también aquí hay factores extraepistémicos en juego. La razón es que la oposición a la dimensión escatológico-apocalíptica de Jesús retorna, una y otra vez, a lo largo de los siglos, con objeciones siempre sospechosamente similares, y ello a pesar de que tales objeciones hayan sido respondidas de forma convincente. Ello indica que también los alegatos más recientes a favor de un Jesús no apocalíptico —los realizados por autores como Marcus J. Borg, Stephen Patterson y John Dominic Crossan—, lejos de ser una muestra de sofisticación argumentativa o de genialidad posmoderna, son solo un jalón más en una trayectoria que tiene su comienzo ya en las propias Escrituras cristianas **[43]** y que es visible reiteradamente en la historia de la exégesis neotestamentaria. Contemplado en perspectiva diacrónica, el Jesús no apocalíptico no parece otra cosa que la reedición norteamericana hodierna de la teología liberal europea del siglo XIX, de la que se detectan vástagos a lo largo del siglo XX, en las llamadas «escatología inaugurada» y «escatología realizada»: estrategias defensivas para negar o reprimir, con todas las sutilezas al alcance del mundo de la exégesis, que Jesús de Nazaret resulta extraordinariamente parecido a muchos otros visionarios fracasados, de los que los movimientos milenaristas y la historia de las religiones proporcionan gran cantidad de ejemplos **[44]**.

La fragilidad argumentativa de toda reconstrucción de Jesús que hace de él un predicador no apocalíptico ha sido mostrada de forma reiterada, hasta el punto de que a menudo los razonamientos aducidos en defensa de tal desescatologización poseen un carácter falaz **[45]**. La

extendida oposición a reconocer la hipótesis textualmente mejor fundada denota que tras ella alienta algo muy diferente a una genuina aspiración al rigor histórico. El paradigma historiográfico propuesto permite dar cuenta de este recurrente conflicto e indica dónde se halla en él la solución más plausible.

HISTORIA VERSUS TEOLOGÍA (III): EL JESÚS ANTIRROMANO

La reconstrucción esbozada por Martin Seidel y expuesta de modo mucho más prolijo en Reimarus presenta a Jesús como sedicente rey mesiánico de Israel, lo cual introducía una dimensión inequívocamente política y nacionalista en su figura. El hecho de que las fuentes cristianas oscurezcan o minimicen un aspecto que, además, resulta tan perturbador para la imagen tradicional, explica la honda reluctancia que la inmensa mayoría de autores exhibe a la hora de afrontarlo. Si, para la perspectiva *emic*, ya resulta arduo asumir la cabal judeidad de Jesús y la naturaleza apocalíptica de su mensaje, su carácter políticamente revolucionario y antirromano se antoja, para muchos, un límite infranqueable.

Este no es el caso de un conjunto de autores que, desde el siglo XIX, han hecho de la dimensión antirromana de Jesús —si bien con ciertas variaciones— un elemento nuclear de su reconstrucción. Una obra publicada apenas unos años después de la de Strauss es la del inglés Charles C. Hennell, *An Inquiry concerning the Origin of Christianity* (*Una indagación sobre el origen del cristianismo*, 1838), que dedicó varios capítulos a la figura de Jesús. Hennell, que adopta desde el principio una actitud naturalista, comienza describiendo al galileo como un entusiasta religioso, y explicando tal entusiasmo a la luz de los oráculos de liberación contenidos en la tradición bíblica, tanto más inspiradores bajo un dominio extranjero en el que, además, poco antes habían aparecido «las atrevidas doctrinas

de Judas y Sadoc», es decir, la Cuarta Filosofía **[46]**. En este contexto, califica a Jesús como un revolucionario (*revolutionist*) que quiso concitar un movimiento popular con su pretensión de ser rey de Israel y anunció una «inminente liberación nacional» **[47]**. Hennell señaló que esto no implica que propagase una rebelión armada, en la medida en que parece haber confiado en una intervención divina **[48]**. El resto de su obra contiene observaciones sagaces, como las referidas a lo implausible de la idea de que Jesús fuese malentendido por sus discípulos, a la dialéctica entre el respeto por la Ley y la tendencia a la reforma religiosa proféticamente inspirada o a las razones de su éxito momentáneo **[49]**.

En la primera mitad del siglo XX, dos estudiosos alemanes escribieron páginas que, a pesar de sus diferencias, comparten lo esencial de la visión de Reimarus. Uno de ellos fue Karl Kautsky, que en su obra sobre los orígenes del cristianismo dedicó a Jesús un par de breves pero enjundiosas secciones; en el libro del historiador marxista resulta notable la agudeza con la que detectó la presencia de elementos incongruentes en los relatos evangélicos de la pasión, así como la claridad con la que señaló las ventajas epistémicas de la hipótesis de un Jesús implicado en la oposición activa a Roma, que facilita la explicación más sencilla y plausible de la crucifixión **[50]**. Veinte años después, el polígrafo judío Robert Eisler dedicó dos voluminosos tomos a un estudio de Jesús con el elocuente título *Iesous basileús ou basíleusas (Jesús, el rey que no reinó)*; a pesar de la apabullante erudición y de la brillantez argumentativa que caracterizan muchas de sus páginas, la obra sigue siendo virtualmente desconocida por la inmensa mayoría de estudiosos contemporáneos, sea por simple pereza ante el esfuerzo intelectual que su mera lectura requiere, sea por el positivo interés de no afrontar sus tesis **[51]**.

Mayor atención ha recibido el *magnum opus* de Samuel G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots (Jesús y los zelotas)* **[52]**.

El autor, que fue capellán anglicano en la Segunda Guerra Mundial e hizo luego carrera académica como profesor de religiones comparadas en la Universidad de Mánchester, abordó la figura de Jesús en el contexto de la historia de la resistencia judía al Imperio romano —ya tratada por Martin Hengel en su monografía sobre los zelotas— y analizó el Evangelio de Marcos como una *apologia ad christianos romanos*, lo que explica la despolitización de la historia de Jesús y la tendencia prorromana de este texto y de los que fueron escritos en su estela: los restantes evangelios, en efecto, diseñan la imagen de un «Cristo pacífico» y desligado de la política contemporánea, a pesar de los rastros que en estos mismos textos desmienten tal presentación. Mediante un notable despliegue de erudición y sólida capacidad argumentativa, Brandon mantuvo que, aunque Jesús no pueda ser descrito como un «zelota», existen varios importantes indicios de su simpatía ideológica hacia las corrientes judías de resistencia a Roma.

En 1973, Hyam Maccoby publicó *Revolution in Judaea. Jesus and the Jewish Resistance (Revolución en Judea. Jesús y la resistencia judía)*, donde el estudioso judío replantea la hipótesis de un Jesús antirromano de forma particularmente clara y convincente, libre del aparato de notas y la erudición de las obras principales de Eisler y Brandon. El autor se decanta por una versión en la cual —como es perceptible en Hennell— resulta determinante la esperanza apocalíptica de Jesús y su grupo, que confiaban en que fuese Dios quien efectuase el trabajo sucio de eliminar a los romanos, explicando al mismo tiempo que ello no es óbice para que hubieran contemplado la conveniencia de estar preparados para la confrontación escatológica. Maccoby, que no descuidó en absoluto la dimensión religiosa de Jesús, ofrece un interesante paralelo a esta sinergia en los escritos de Qumrán.

Dado el grado de hostilidad suscitado por la hipótesis, varios hechos merecen ser tenidos en cuenta. Ante todo, en las

últimas décadas buen número de autores ha mantenido concepciones similares a las expuestas [53] . Ahora bien, que el núcleo de la hipótesis haya sido asumido a través de los siglos por autores de muy diferentes trasfondos ideológicos —deístas, judíos, cristianos, agnósticos y ateos— y culturales —biblistas, filósofos de distintas orientaciones, clasicistas, antropólogos, historiadores de las religiones y estudiosos independientes— hace pensar que la convergencia del juicio no se ha producido en virtud de sospechosas agendas comunes, sino en función de lo que parecen méritos intrínsecos de la hipótesis [54] .

Otro aspecto que induce a la reflexión es la fragilidad argumentativa del rechazo de tal reconstrucción. Dejando aparte que este incurre a menudo en falacias *ad hominem* y caricaturas, resulta significativo que las objeciones esgrimidas no resistan el escrutinio. A pesar de los múltiples argumentos blandidos en gran número de libros y artículos para intentar contrarrestar toda reconstrucción en la que Jesús aparece vinculado a una ideología o una praxis de resistencia antirromana [55] , el carácter insostenible de esas objeciones ha sido mostrado [56] .

Un ulterior aspecto que sugiere la irrupción de factores extraepistémicos en el rechazo de la hipótesis del Jesús antirromano es la presencia de graves inconsecuencias en el discurso de quienes la omiten o la combaten. Por ejemplo, autores generalmente tan competentes como Ed Sanders y Dale Allison soslayan un tratamiento de la hipótesis, a pesar de que algunos de sus propios análisis conducen precisamente a asumirla: ambos se han percatado, por ejemplo, de que Jesús formuló una pretensión regia [57] . Un caso de llamativa inconsecuencia es el de Paul Winter, quien, a pesar de señalar las connotaciones nacionalistas de varios dichos de Jesús, argüir que fue arrestado por tropas romanas y que su movimiento tenía implicaciones políticamente revolucionarias, acaba afirmando que «los testimonios, por

fragmentarios que sean, no ofrecen una base sólida para la idea de que estuvo implicado en actividades políticas de carácter subversivo» **[58]**. Otro ejemplo es el de Richard Horsley, quien, aun habiendo defendido que la proclamación del reino de Dios en Jesús contemplaba una renovación de Israel que implicaba una condena radical del dominio romano **[59]**, acaba incurriendo en contradicciones flagrantes **[60]**. Estas inconsistencias patentizan al mismo tiempo las profundas resistencias a aceptar una reconstrucción que desacredita por completo la imagen tradicional de Jesús y *a contrario* los sólidos fundamentos de aquella, los cuales impiden rechazarla de manera coherente.

ESTRATEGIAS ECLÉCTICAS: LA HISTORIA COMO *ANCILLA THEOLOGIAE*

Allí donde el horizonte de comprensión estuvo constituido por constricciones religiosas, la confrontación con la historia no tuvo lugar de buen grado. No es solo que la aproximación rigurosa a la figura de Jesús comportase abandonar el cómodo suelo del dogma y de la etérea especulación teológica para adentrarse en el terreno accidentado de la reconstrucción del pasado, sino que todo indicaba que lo que podría hallarse en ese territorio no resultaría particularmente alentador ni fácilmente digerible, como lo prueban las resistencias de todo signo que halló durante siglos la aproximación histórico-crítica.

El cambio de estrategia que los procesos de secularización acabaron imponiendo en el establishment confesional, consistente en intentar compatibilizar la imagen tradicional de Jesús con ciertos resultados de la investigación histórica, aspiró a exorcizar la amenaza que para las ilusiones del mito ha supuesto desde siempre un enfoque impávidamente crítico. De este modo, la sabiduría eclesial postulaba como perfectamente posible servir a dos señores: aproximarse a los

textos sacros de forma simultánea con devoción y con sentido crítico, tener a Jesús como objeto de adoración y de escrutinio, utilizar a la vez el incensario y el escalpelo. Tal es el deber impuesto a la exégesis por los signos de los tiempos y la exigencia de alcanzar respetabilidad académica. La creencia irrenunciable en la naturaleza especialísima de los textos sacros y de Jesús había de coexistir pacíficamente y cohonestarse —se pretende— con la tarea profana y hasta profanadora de examinarlos con los métodos de la ciencia **[61]** .

Pero servir a dos señores resulta harto problemático, pues no se puede estar de forma cabal a la plena disposición de ninguno. Necesariamente llegará el momento en que se defraudará, como mínimo, a uno de ellos, y, en el peor de los casos, a ambos. A pesar de la pretensión de que son posibles las componendas, ello cabría únicamente en el caso de señores poco exigentes. Sin embargo, no es este el caso aquí, donde las demandas se caracterizan por una comprensible radicalidad que no deja espacio para lealtades divididas. En el ámbito religioso-teológico, la exigencia consiste en hincarse de rodillas y adorar, ateniéndose con fidelidad a la correspondiente dogmática; en el de la investigación histórica, en someter a la razón de forma disciplinada e inmisericorde testimonios e hipótesis, a fin de aproximarse —por asintóticamente que sea— a la verdad de lo sucedido.

Así pues, el sometimiento simultáneo a ambas obediencias arroja, como resultado esperable, soluciones de compromiso: formaciones transaccionales que no son ni historia ni teología, sino productos mixtos de ambas **[62]** . Por una parte, en estos híbridos se hace uso del utillaje conceptual de las disciplinas históricas, así como de su parafernalia académica. Por otra, sin embargo, se detectan en ellos, con inusitada frecuencia, elementos extraños que se inmiscuyen en los sobrios procedimientos de toda historia responsable: confianza infundada —rayana en la credulidad— en las fuentes

cristianas, así como enrevesados intentos por minimizar o negar sus divergencias y elementos implausibles; lectura acrítica de las otras fuentes; unción en el tratamiento de Jesús, traducida en prosa panegírica y aun ditirámbica; minimización o supresión de analogías relevantes y factores cruciales para la comprensión; distorsión de datos (en forma de evaluaciones sesgadas sobre la situación política de Palestina o de caricaturas más o menos sutiles del judaísmo); escaso rigor argumentativo y abundancia del uso de la falacia *possibiliter ergo probabiliter*, etc. Esto no resulta sorprendente cuando se repara en que la abrumadora mayoría de obras son escritas no por historiadores, sino por exégetas y teólogos en cuyo discurso se filtra a menudo un pensamiento desiderativo (*wishful thinking*) ajeno a las exigencias críticas.

Por supuesto, el porcentaje de historia y teología en estas obras híbridas varía en gran medida, dependiendo de la competencia y la honradez intelectual de cada autor, de la fuerza de sus constricciones ideológicas, así como de su nivel de capacidad crítica y autocrítica. Estos productos, por tanto, se sitúan a lo largo de un amplio espectro, a tenor de la distinta proporción que ofrecen de los ingredientes que utilizan. En un extremo se encuentran aquellos que constituyen mistificaciones ideológicas flagrantes, como ocurre con el Jesús ario de los exégetas pronazis de mediados del siglo XX o con el dibujado por Joseph Ratzinger, apenas discernible del Cristo eclesial. A continuación se sitúan las obras de aquellos biblistas que, como los discípulos de Bultmann (Bornkamm, Käsemann, etc.), se caracterizaron por construir imágenes de Jesús en oposición al judaísmo de su tiempo. Hacia el centro del espectro ecléctico encontramos a autores como J. D. G. Dunn o N. T. Wright, cuyas obras, aun aceptando el carácter judío de Jesús y en apariencia *à la page*, están pesadamente influidas por preocupaciones cristianas **[63]**. En el otro

extremo del espectro se hallan los estudiosos que —como ocurre con las obras de John P. Meier, Gerd Theissen y John D. Crossan—, a pesar de sus serios esfuerzos por atenerse a los métodos históricos, ven distorsionado su discurso por apriorismos teológicos **[64]** .

Aunque el valor de estas obras está lejos de ser equivalente, las mancomuna el hecho de constituir productos híbridos, cuyos autores —aun presumiendo de hacer historia rigurosa— introducen de rondón creencias religiosas y teológicas en momentos clave de su discurso **[65]** . Todas ellas refrendan en lo esencial la construcción evangélica de Jesús. Si bien maquillan y ajustan aquí y allá detalles de los relatos canónicos, dejan incólumes la mayor parte de sus elementos principales: el retrato de su protagonista como un ser espiritualmente extraordinario, con un mensaje novedoso que conmovió los cimientos del judaísmo; el de un ser moralmente intachable y víctima inocente de un complot; el de la autoridad romana favorable al crucificado —o, a lo sumo, ambigua—; el de las autoridades judías como malévolas, corruptas o ciegas; el de los crucificados con Jesús como ajenos a él; el de los discípulos como incapaces de entender las enseñanzas más básicas de su maestro, etc., son algunos de los puntales sobre los que se levanta todo el edificio. La reconstrucción de Jesús ofrecida en estos trabajos eclécticos resulta sospechosamente parecida a la imagen evangélica del personaje, siendo en gran medida compatible con ella **[66]** .

De ese modo, un Jesús más o menos sutilmente desjudaizado, desescatologizado, despolitizado y modelo universal de humanidad se vuelve a presentar una y otra vez en sociedad, pero ya no como el producto de una ficción religiosa, sino de un riguroso trabajo «histórico» y aun «científico» **[67]** . Gracias al marchamo de «investigación histórica», la mi(s)tificación y la fantasía se cuelan en el ámbito académico, viéndose legitimadas y refrendadas en él.

Ahora bien, si uno se limita a retocar la ficción, lo que

acaba produciendo no es sino otra ficción, por lo demás harto similar a la retocada **[68]**. Los híbridos mencionados tergiversan y rebajan la historia, convirtiéndola en sierva de la teología (*ancilla theologiae*), con lo cual sus posibilidades como saber crítico susceptible de iluminar el pasado se ven reducidas y, en última instancia, eliminadas. Si bien la génesis de este extendido fenómeno es fácil de entender, su indefectible resultado es la elaboración de un discurso pseudohistórico que, en lugar de efectuar una reconstrucción verosímil de lo acontecido, solo añade nuevas capas al añejo proceso de mi(s)tificación de Jesús.

EL ECLECTICISMO EJEMPLIFICADO: LA OBRA DE JOHN P. MEIER

Entre las obras que se presentan como estudios históricos de Jesús ocupa un lugar descollante el proyecto, aún inacabado, del sacerdote estadounidense John P. Meier, *A Marginal Jew (Un judío marginal)*, la obra más extensa jamás escrita sobre la figura. De ella se han publicado cinco volúmenes, y faltan aún otros dos, con lo que el resultado final ascenderá a unas 5000 páginas. La propia dimensión de la obra resulta apabullante para el lector, que fácilmente tiene la impresión de hallarse ante un trabajo de impecable solidez y rigor. No hay duda de que la obra de Meier tiene amplia apoyatura erudita, que proporciona gran cantidad de información y resulta muy útil en sus detallados análisis de perícopas evangélicas **[69]**. Además, algunas de sus conclusiones —como la de que, de las parábolas, solo cuatro son atribuibles a Jesús— parecen radicalmente críticas. Sin embargo, conviene percatarse de los problemas de los que adolece, y señalar en qué medida constituye también un híbrido de historia y teología cristiana **[70]**.

Para empezar, Meier se adhiere fielmente al enfoque metodológico tradicional, en la medida en que supone que la

tarea de quien aspira a entender la figura histórica de Jesús consiste en la aplicación de los criterios al uso al material evangélico para intentar determinar dichos y hechos aislados, sin necesidad de hipótesis comprehensivas. De este modo, ejemplifica de modo paradigmático los límites de esa aproximación, como han puesto de manifiesto diversos estudiosos **[71]** .

Los apriorismos del autor se hacen visibles en el tratamiento de los evangelios «apócrifos». Meier restringe la búsqueda de datos al canon neotestamentario y desecha el estudio de obras como el *Evangelio de Tomás* aduciendo su «coloración gnóstica», pero este razonamiento es un *non sequitur*, porque ello no significa que los textos fueran compuestos por «gnósticos», sino, en todo caso, solo que fueron modificados por ellos. Lo que es más grave, no solo resulta discutible referirse a ese evangelio como una obra «gnóstica», sino que además Meier postula en ella la presencia de un mito «gnóstico» compuesto de varios elementos, algunos de los cuales no aparecen en el escrito **[72]** .

El tratamiento del *Testimonium Flavianum* revela graves deficiencias. De entrada omite datos relevantes que indican un texto base negativo, como la existencia de la variante *tis* —a pesar de su probable pertenencia al texto original— o el contexto, referido a turbulencias sociopolíticas, en el que el pasaje se halla en *Antigüedades*. Otro problema es que, cuando menciona elementos negativos, Meier minimiza todo lo posible su significación **[73]** . Además, incurre en la falacia del «hombre de paja», consistente en mostrar las bondades de la propia posición eligiendo como término de comparación las versiones más débiles de la alternativa: así, no cita o no discute las reconstrucciones de Theodor Reinach y Graham Twelftree, a pesar de que estos autores optaron por un texto original que tenía un sentido negativo. Lo que es peor, Meier acaba siendo inconsistente, pues aunque postula el carácter «neutral» del texto de Josefo, acaba reconociendo su tono

«algo despectivo»[74]. Todas estas deficiencias hacen insostenible su juicio sobre lo que él mismo describe como «un pasaje de enorme importancia». Meier afirma que el *Testimonium* no proporciona «nada realmente nuevo o distinto»[75], pero esto no es cierto, pues la visión de Jesús que se detecta incluso en el interpolado texto actual constituye un claro contrapunto a la visión encomiástica de las fuentes cristianas.

Otro aspecto insatisfactorio es el tratamiento de la relación entre el Bautista y Jesús. Aunque Meier reconoce la influencia del primero sobre el segundo y evita hablar claramente de una «ruptura» de Jesús respecto a Juan —como sí hace J. D. Crossan—, mantiene la idea al negar solo que se produjera una «ruptura total» y al referirse a «notables cambios de acento»[76]. De hecho, sostiene que la continuidad implica un sistemático «patrón de semejanza-pero-con-diferencia»[77]. Tal patrón, sin embargo, es ficticio, como lo muestra *v. gr.* Marcos 11,27-33, donde Jesús se alinea sin reservas con Juan y la diferenciación entre ellos brilla por su ausencia. Además, algunas de las distinciones que Meier señala, como el mensaje supuestamente más gozoso de Jesús o la contraposición entre un Juan asceta y un Jesús *bon vivant*, son clichés sin suficiente fundamento, que una lectura crítica desmonta con facilidad[78]. Otras diferencias señaladas —por ejemplo, que Juan era más sedentario y Jesús más itinerante— no descubren divergencias «notables». En su afán por detectar un patrón de «semejanza-pero-con-diferencia» Meier efectúa lecturas forzadas de los datos e incurre en eiségesis[79].

Un aspecto relacionado con el anterior es la problematización injustificada de algunos datos. Un caso notable es la extensa sección que se dedica a abordar «el significado del bautismo de Jesús», que en la edición española consta de trece páginas. No parece haber otra justificación para tal prolijidad que el hecho de que los textos afirmen que

el bautismo de Juan era para el perdón de los pecados, pues esto implica naturalmente que al someterse al bautismo Jesús se habría considerado un pecador. Un corolario tan elemental, sin embargo, crea un serio problema teológico al sacerdote católico, que emplea todo tipo de perífrasis para evitar reconocer el sentido natural del hecho: «Al preguntarnos si Jesús se veía como pecador, nuevamente nos arriesgamos a incurrir en la psicologización de las "vidas liberales". ¿Qué datos nos permiten sondear las profundidades de la conciencia individual del Jesús histórico para averiguar si se conceptuaba a sí mismo como pecador?» **[80]** . Este tipo de razonamiento es tan artificioso como falaz. Por supuesto que el estudioso no tiene acceso a la psique individual del sujeto de estudio, pero esto no es relevante, ya por demasiado obvio. Si a alguien se le ocurriera escribir, por ejemplo, que «Jesús se consideró a sí mismo de carácter divino», y queriendo anticiparse a objeciones añadiese a renglón seguido «porque, ¿qué datos nos permiten sondear las profundidades de su conciencia?», ningún historiador cabal consideraría esto un argumento válido, sino que respondería que otro material disponible —*v. gr.* Mc 10,18 («¿Por qué me llamas "bueno"? Nadie hay bueno, sino solo Dios»)— y la plausibilidad contextual convierten esa suposición en algo muy improbable, que una reconstrucción histórica creíble debe arrumbar. Ahora bien, lo mismo cabe decir de la sugerencia según la cual el sometimiento de Jesús al bautismo de Juan no indica que se considerase pecador.

El sesgo se percibe en otros aspectos. Sintetizando sus hallazgos al final del capítulo titulado «Jesús y las leyes de pureza», Meier asevera: «La auténtica tradición de Jesús guarda un completo silencio sobre la cuestión de la impureza ritual», y añade: «Al parecer, Jesús no solo no ve en la pureza ritual una cuestión candente, sino que ni siquiera se la plantea» **[81]** . Esta es ya una conclusión muy discutible, pues, como han señalado varios estudiosos, cabe detectar rastros del

interés de Jesús en cuestiones de pureza, algo mucho más plausible dada la importancia de tales preceptos en el judaísmo **[82]** . Pero más adelante resulta que el supuesto silencio se torna significativo, pues en la conclusión final Meier afirma: «La estudiada indiferencia de Jesús con respecto a la impureza ritual debe verse dentro de este marco más amplio de su afirmación de ser el profeta carismático del tiempo final» **[83]** . Ahora bien, ningún análisis explica cómo el supuesto silencio sobre el tema de la pureza ritual entrañaría una «estudiada indiferencia». Como ha señalado Cecilia Wassén, «esta conclusión demuestra un deseo, inconsciente o no, de atribuir a Jesús una actitud negativa hacia las leyes de pureza», lo que no puede sino llevar a una parcial desjudaización del personaje. La misma autora indica que la explicación más sencilla y plausible de que no se conserven controversias de Jesús relativas a las leyes de pureza es que tales controversias no tuvieron lugar **[84]** .

Un ulterior problema estriba en que el abordaje de los dichos sobre el reino de Dios presta tanta atención —incluso cuantitativamente— a los que sugieren la idea de un reino «presente» como a los del reino futuro, a pesar de la desproporción entre ambos conjuntos de textos. Más revelador es que Meier niegue de manera drástica la historicidad de los varios pasajes en los que se pone en boca de Jesús el establecimiento de un límite temporal a la llegada del reino (o a la del hijo del hombre). Así, por ejemplo, de Mateo 10,23 («En verdad os digo, no habréis acabado de recorrer las ciudades de Israel antes de que venga el hijo del hombre»), afirma que «no tiene nada que ver con el Jesús histórico» **[85]** . Este modo tan tajante de expresarse resulta tanto más curioso cuanto que existen varios pasajes en los Sinópticos que poseen la misma estructura y sentido que Mateo 10,23, la historicidad de uno de los cuales (Mc 14,25) es postulada por el propio Meier **[86]** . Además, aunque en otro lugar señala el paralelismo entre Marcos 14,25 y

Marcos 9,1, en su discusión de Mateo 10,23 no tiene en cuenta las semejanzas formales y de contenido examinadas páginas antes, optando por considerarlo un producto de la primera generación cristiana en Palestina **[87]** . Sin embargo, varias consideraciones llevaron a A. Schweitzer, D. Allison y M. Künzi, entre otros, a atribuir Mateo 10,23 a Jesús **[88]** : la limitación del anuncio a Israel es consistente con su posición, y la promesa de una llegada próxima del hijo del hombre (o del reino) sintoniza plenamente con su predicación, además de que cabe alegar el índice de dificultad, pues se trata de una profecía incumplida. Todo esto no demuestra concluyentemente que la idea expresada en Mateo 10,23b provenga de Jesús, pero lo hace probable. No obstante, Meier declara de modo tajante que «nada tiene que ver» con él.

La aproximación atomística a los textos hace que, en miles de páginas, nunca se exponga el patrón recurrente de material que indica una posición antirromana en Jesús. Ello permite a Meier dejar caer afirmaciones como la de que no fue «un rebelde social furibundo surgido de la caldera hirviente de una intolerable injusticia económica y social. Tal retrato, aunque atractivo para algunos estudiosos modernos, atribuye a Jesús un tipo de conciencia social y una preocupación política de las que no hay verdadera prueba en los evangelios» **[89]** . Dejando aparte que Meier utiliza retórica e hiperbólicamente la adjetivación para desacreditar una hipótesis que no discute y que intenta tácitamente desautorizar como subjetiva, el núcleo de su afirmación es falso **[90]** , además de que le priva de la etiología más plausible de la crucifixión. De hecho, sin haber analizado esta cuestión capital —que reserva para su último volumen—, el exégeta puede ya referirse a la muerte por ejecución como «el más inquietante y central de todos los enigmas que Jesús planteaba y era» **[91]** , a pesar de que una lectura crítica no ve ahí enigma alguno.

Los problemas señalados —solo una selección de los que

podrían enumerarse— no pueden ser desechados como deficiencias disculpables, no solo porque afectan a aspectos clave, sino también porque a ellos subyace una clara agenda. En efecto, el Jesús que el exégeta católico va diseñando, supuestamente de forma inductiva, en realidad responde a una imagen cuyos rasgos esenciales están dados de antemano, hasta el punto de que son llamativamente compatibles con la concepción tradicional del personaje **[92]** : en ella se detectan, si bien del modo amortiguado esperable en una obra contemporánea, los procesos de desjudaización, despolitización, desescatologización y singularización típicos del acervo cristiano.

De hecho, desde muy pronto Meier va diseminando afirmaciones sobre la singularidad sin par de Jesús. Ya en la introducción a su segundo volumen se refiere a los muchos profetas y maestros palestinos de época helenística, pero los contrapone en conjunto a Jesús, postulando su supuesta «configuración atípica». A renglón seguido, especifica que esta consiste en la combinación de «profeta de los últimos días», «reunificador de Israel», «maestro de moral» y «exorcista y sanador» **[93]** . Ahora bien, aparte de que varias de estas descripciones no son rasgos objetivos de una personalidad sino puros postulados teológicos, aun si su fusión pudiera hacer de Jesús un individuo característico, no se entiende la radical singularización histórica que ello conllevaría. Por ejemplo, también Juan el Bautista presenta una configuración atípica de rasgos (predicador escatológico, maestro de moral, creador de potentes metáforas, guía carismático, innovador de la praxis ritual, mártir que causó impacto), pero Meier no insiste en su excepcionalidad ni lo contrapone a todos sus contemporáneos. Además, debería resultar obvio el carácter falaz del procedimiento consistente en singularizar a un sujeto comparándolo con personajes de la mayor parte de los cuales la información disponible se limita a unas pocas líneas en la obra de Josefo.

Otro pasaje análogo se halla al final del tercer volumen, donde Meier dedica una sección a lo que denomina «la absoluta singularidad (*sheer oddness*) de Jesús». En ella se enumeran como rasgos que «habrían producido extrañeza o escándalo» su carácter de indocto, su celibato y su seguimiento de Juan **[94]** . Ahora bien, no había nada insólito en el primer y el tercer rasgo, mientras que el segundo, aun no siendo habitual, no haría quedarse boquiabiertos a sus coetáneos. Ni siquiera la combinación de estos tres rasgos habría debido escandalizar a nadie. De hecho, según esta lógica, Juan habría debido de causar mucha más extrañeza que Jesús, pues también él parece haber sido indocto y célibe, y además —en la medida en que no conocemos a alguien que hubiera sido su mentor— parece menos explicable que el galileo. Pero Meier no dedica una sección a explayarse sobre el carácter «extraño» y «escandaloso» de Juan. Lo cierto es que, a pesar de barajar diversas combinaciones de aspectos que supuestamente harían de Jesús un ser excepcional, el autor es incapaz de justificar con argumentos convincentes sus afirmaciones.

Estos y otros ejemplos muestran el carácter apriorístico e infundado de varios de los juicios genéricos de Meier. Aunque este autor asevera una y otra vez que su enfoque prescinde de la fe cristiana **[95]** , un examen detenido refuta tal pretensión. En particular, su insistencia en la «extrañeza», el carácter «desconcertante» y «enigmático» de Jesús es un reflejo de la atávica creencia religioso-teológica en su excepcionalidad **[96]** . De este modo, quien se jacta una y otra vez de atenerse a un discurso histórico no deja de inclinar la cerviz ante el mito y de apuntalarlo.

RECAPITULACIÓN

El examen de la literatura confirma lo observado sobre el carácter conflictual de la historia de la investigación. Obras

que enarbolan el rechazo a esta se han publicado, con argumentos esencialmente similares, desde el siglo XIX hasta el XXI. Además, incluso allí donde se acepta en principio la legimitidad del quehacer histórico, lejos de haberse producido un progreso en el que se hayan dejado atrás ideas implausibles, una y otra vez se constata la coexistencia simultánea de visiones contrapuestas: mientras que una parte de los estudiosos ha convertido de forma natural a Jesús en objeto de estudio histórico, otra se opone a ello o bien trata al personaje como harina de otro costal; mientras que una ha asumido de forma consistente el judaísmo de Jesús, otra lo ha negado o minimizado en lo posible; mientras que una ha admitido el carácter apocalíptico de su predicación, otra se ha opuesto a aceptarlo o lo ha amortiguado de diversos modos; mientras que una ha reconocido la dimensión política de su mensaje religioso, otra no solo no lo hace, sino que ha intentado negar su existencia por todos los medios. La tenaz resistencia a cada una de las hipótesis que gozan de mayor plausibilidad, propuestas ya entre los siglos XVI y XVIII, no se ha producido de forma fugaz en épocas circunscritas, sino que se prosigue de modo constante hasta el presente.

Lo anterior confirma que un modelo diacrónico en fases impide la comprensión de la historia de la investigación. Ello es perceptible en el hecho de que, en cuanto a rasgos tan fundamentales como la imparcialidad, el discernimiento crítico y la plausibilidad histórica, mucho de lo escrito sobre Jesús en los siglos XX y XXI no está a la altura ni siquiera de lo que pensaron los autores más lúcidos del Renacimiento y la Ilustración. De hecho, solo en una pequeña parte de la literatura contemporánea se perciben los rasgos, tan básicos como irrenunciables, que caracterizan a un enfoque estrictamente histórico: el análisis crítico de las fuentes; la exigencia de una contextualización precisa del personaje en su mundo religioso y político; la adopción de una mirada distanciada sobre el objeto de estudio, ajena tanto a

veleidades hagiográficas como a intenciones polémicas; la utilización del método comparativo, que recurra a las analogías disponibles, atendiendo únicamente a la precaución de no incurrir en paralelomanía, pero sin las prevenciones de quienes usan negativamente los paralelismos únicamente para destacar singularidades; así como la necesidad de una hipótesis comprehensiva capaz de explicar los fenómenos. Que este conjunto de características brille tan a menudo por su ausencia implica que una considerable proporción de los trabajos sobre Jesús que se publican bajo la rúbrica de «estudio histórico» no solo es superflua, sino confusa y desorientadora; al fin y al cabo, esas obras no se proponen entender cabalmente la historia de un galileo del siglo I, sino que reflejan una perspectiva destinada a elaborar relatos susceptibles de apuntalar en lo posible las convicciones religiosas y teológicas de sus autores y sus audiencias **[97]**.

El condicionamiento religioso de la abrumadora mayoría de obras modernas sobre Jesús —que hace de ellas soluciones de compromiso entre historia y fe, exégesis al servicio del mito— explica que recientemente varios autores, en la estela de Joseph Ratzinger, estén reivindicando de forma explícita la necesidad de una «historiografía teológica» **[98]**. Esto significa, a su vez, que esas obras, a pesar de presentarse como «investigación histórica», en la medida en que están destinadas a proclamar el infinito valor de un personaje presuntamente sublime —cuando no su divinidad—, constituyen una homilética sofisticada o «(pseudo)historia parenética», mediante la cual la teología cristiana busca reciclarse en el mundo contemporáneo.

Los análisis efectuados corroboran y fundamentan ulteriormente lo que algunos estudiosos han sugerido de forma ocasional, a saber, que gran parte de lo que se ofrece y vende en la actualidad como la «búsqueda del Jesús histórico» no lo es en absoluto **[99]**. Lejos de consistir en una genuina pesquisa, constituye una empresa en la cual lo único que se

busca es, en la medida de lo posible, apuntalar mediante el discurso académico una comprensión teológica del personaje que se posee de antemano. En ello se trata de salvaguardar a toda costa lo que cada autor juzga esencial de la visión tradicional (la divinidad de Jesús, su genialidad religiosa o su excelencia moral), aun si con tal objetivo los resultados mejor establecidos de la investigación crítica deben ser omitidos, arrumbados o combatidos. En este sentido, esas obras, lejos de pertenecer al campo de un saber riguroso, constituyen un género propio de artefactos religiosos —los cuales, con el pretexto de analizar la figura de Jesús, pretenden proclamar buenas noticias **[100]** —, y como tal deberían ser analizadas por la historia de las religiones y la crítica de las ideologías.

La producción de híbridos de historia y teología sobre Jesús está llamada a perpetuarse, no solo porque siempre habrá exégetas y teólogos deseosos de escribirlos —lo que les permite jactarse de ser especialistas en la figura a la que consideran el fundador de su religión—, sino también porque no faltará un público ávido de consumirlos. Las ventajas que ofrecen son demasiado obvias y golosas: tanto quienes rubrican como quienes leen esas obras lo hacen en la ilusión de que su fe religiosa en el Cristo, al estar legitimada en el estudio académico, es intelectualmente respetable y responde a las exigencias de la más alta cultura.

EPÍLOGO
El triunfo de la ficción y sus implicaciones

> *Sedulo curavi humanas actiones non ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligere* (Me he preocupado asiduamente de no burlarme de las acciones humanas, ni de deplorarlas, ni de detestarlas, sino de comprenderlas).
>
> Baruch Spinoza, *Tractatus politicus*

El curso argumentativo de este libro ha mostrado que la conciencia reflexiva que, encaramada a hombros de gigantes, se atreve a afrontar los arduos vericuetos de las fuentes disponibles, puede al mismo tiempo vadear el hipercriticismo y poner coto a una credulidad no menos desorientadora. Es así como, gracias al utillaje proporcionado por la filología, la historia y otras ciencias humanas, cabe atisbar —aunque necesariamente a grandes rasgos y de modo imperfecto— la silueta de un judío del siglo I e. c. El efecto de una investigación sobre Jesús digna de ese nombre no es otro que el de reintegrar esa figura a su lugar natural, el judaísmo plural que se desarrolló en la tierra de Israel en época helenística. Con ello no es solo la historia polimorfa de esa religión la que se ve enriquecida, sino también la de los fenómenos de resistencia antirromana, que encuentran en Jesús y su grupo otro eslabón de la cadena que en Palestina se extiende desde la fundación de la Cuarta Filosofía hasta la Guerra Judía.

Ese resultado permite asimismo inferir que, si bien para la

visión religiosa Jesús es «el mismo, ayer, hoy y siempre» (Heb 13,8), la imagen tradicional de él transmitida en las fuentes cristianas, cuyos avatares pueden rastrearse en la actualidad tanto en el imaginario popular como en la mayoría de retratos ofrecidos con credenciales académicas, es el producto de una invención. La génesis de la ficción es aún textual y conceptualmente discernible, y estas páginas han buscado elucidar sus pormenores. Transformar a Jesús en alguien muy diferente a lo que la mirada crítica vislumbra requirió a sus secuaces quitar y poner, sustraer y añadir. Al predicador apocalíptico se le fue privando de su carácter judío, de su compromiso con su pueblo, de su conciencia nacional, de la complicidad de sus compañeros, de su radicación real en un tiempo y un espacio determinados, así como de algunas de sus convicciones y esperanzas más firmes y concretas. A cambio, se le inyectaron reiteradamente esteroides narrativos hasta hacer de él lo que todas las apariencias indican que no fue: una víctima inocente y voluntaria, un hombre universal y universalista, un campeón del pacifismo, un inmaculado paradigma moral, un ser por entero único, y hasta un dios. Alienado de la realidad, el visionario galileo, con sus luces y sombras, dejó paulatinamente de parecerse a sí mismo y a sus semejantes para convertirse en el incomparable, en el *sans pareil*.

La reintegración del personaje a la historia es más precisa y está mucho más grávida de consecuencias de lo que se suele reconocer. En efecto, el mito cristiano no solo niega los límites —ontológicos, gnoseológicos y éticos— de Jesús, sino que, al mismo tiempo, paradójicamente impugna su dignidad como ser humano cabal. Ya los evangelios operan una redefinición de tal calibre que, si bien de forma inconsistente, lo presentan como un desenfadado transgresor de la Ley y un sujeto odioso para sus correligionarios —mediante su presunta blasfemia o su supuesta desmedida autoexaltación—, aunque todo indique que el personaje histórico no incurrió en tales extremos. Que

esa distorsión estuvo al servicio de los intereses de las comunidades cristianas se evidencia en que la imagen resultante de Jesús tuvo como propósito justificar la propia defección de sus seguidores, décadas después, con respecto a un judaísmo en proceso de creciente normativización. Se ha señalado asimismo que, *nolens volens*, la propia tradición convierte a Jesús en un maestro inepto, incapaz de hacer entender con claridad sus intenciones a sus discípulos; más aún, hace de él un embaucador, al presentarlo como alguien que habría suscitado entre sus seguidores expectativas de liberación que sin embargo no pensaba cumplir **[1]**. Esto significa que las comunidades utilizaron la memoria de Jesús para autolegitimarse, aun a costa de ofrecer una representación endeble y contradictoria de él. Siendo así, solo una indagación rigurosa permite restituir al personaje una identidad creíble: irónicamente, si alguien muestra un genuino respeto por el Jesús real no es —como cree el juicio irreflexivo— el adorador o el teólogo, sino el historiador que desempeña su labor con la exigible probidad.

Pero si la reintegración de Jesús al judaísmo y a la historia de las religiones es un logro cierto de la labor crítica efectuada durante siglos, sería ingenuo creer que ha llegado a formar parte del acervo común de la cultura contemporánea. Allí donde el escalpelo se aplica al principal objeto de veneración de la religión actualmente más extendida sin que quien lo hace se avenga a componendas, el desenlace no puede ser sino desmitificador. Ahora bien, a pesar de que la desmitificación constituye un deber irrenunciable del intelectual, está lejos de ser bienvenida allí donde el mito ha echado raíces, satisfecho necesidades y hecho proliferar beneficios de todo signo. Este es el caso de la ficción aquí tratada, cuya utilidad para intereses tan poderosos como variados resulta incluso demasiado ostensible. Ante todo, la invención de Jesús sirve a un formidable entramado de instituciones y estructuras de poder ideológico, social y

económico que lo reclaman y proclaman como su «fundador»: de ahí que miles de exégetas y teólogos —así como multitud de autores en su estela— sigan hasta hoy perpetuando sus elementos nucleares, máxime desde que para ello es posible adoptar ropajes de «investigación científica». Además de la inagotable industria cultural que la ficción genera, dado que esta entraña asimismo la conversión de Jesús en cifra de determinados valores éticos y espirituales, paladines de causas de todo signo —ortodoxos y heterodoxos, conservadores y progresistas, creyentes y ateos, machistas y feministas— la utilizan por doquier como arma arrojadiza. Pero la razón nunca se ha mostrado eficaz ante el entusiasmo, y —parafraseando a Nietzsche— lo que se ha llegado a creer sin razones apenas puede ser refutado mediante razones. En este sentido, lo que ya en el siglo XIX escribió Ernest Renan sobre la fascinación suscitada por un Jesús imaginario no ha perdido un ápice de su validez **[2]** .

Las anteriores observaciones explican que, con independencia del grado de acribia, asepsia y discernimiento con el que se lleve a cabo la operación histórica, en este caso está destinada a encontrar las más acerbas resistencias, tanto más cuanto que para ello siempre cabrá usar el reproche de reduccionismo, en el cual —se afirma— incurre todo discurso que no proclame la excepcionalidad de los *idola fori*. Desde luego, la falacia que comete quien esgrime tal objeción resulta obvia para la conciencia reflexiva, pues lo que la labor histórica patentiza es justamente la existencia de un proceso mediante el cual la identidad de Jesús fue objeto de una considerable inflación. Así pues, ante lo que se denuncia como «reduccionismo» es menester señalar la presencia de un previo —*sit venia verbo*— «incrementismo». El historiador opera ciertamente una reducción, pero esta, lejos de constituir una efectiva merma o una muestra de cortedad de miras, no es otra cosa que el legítimo y lúcido procedimiento mediante el que la investigación críticamente disciplinada reconduce la

memoria del personaje, si no a una realidad siempre escurridiza, sí al menos a los escenarios más plausibles que cabe entrever **[3]** .

En la pertinaz resistencia a asumir los resultados más atendibles de la investigación se confirma que lo que se halla en juego no es solo ni principalmente la fisonomía de un galileo muerto en un pasado remoto, sino la de quienes, habiendo hecho de él el fulcro de sus creencias, lo veneran como modelo, Señor y divinidad. La fabricación de Jesús no ha sido nunca una operación desinteresada ni inocente: no lo fue en la etapa de su génesis, cuando resultó indispensable para que los seguidores de un visionario fracasado pudiesen preservar su autoestima y el sentido de sus vidas y evitar así convertirse en el hazmerreír de sus coetáneos; y no lo es en el presente, cuando la desvelación de la existencia de un hondo desfase entre la figura que la historia reconstruye y lo que la perspectiva *emic* proclama como su verdadera identidad pone en jaque la credibilidad de esta, e induce a los turiferarios del mito a intentar afianzarlo a toda costa **[4]** .

La función clave que el Jesús inventado desempeña hasta hoy como legitimador de innumerables intereses de toda laya contribuye decisivamente a explicar por qué incluso la labor histórica más cuidadosa resulta inocua para desalojar la ficción del imaginario colectivo. Esta constatación debería dar mucho que pensar sobre el valor de las alharacas con las que quienes viven —social e intelectualmente— de apuntalar el mito pregonan su amor por la verdad. Tal reflexión es aún más necesaria cuando se repara en un hecho que es pasado por alto con demasiada frecuencia, a saber, que la alteración de la historia de Jesús efectuada en la tradición cristiana, por útil y reconfortante que haya sido para sus miembros, tiene hasta hoy muy graves consecuencias, tanto de orden epistemológico como ético. En efecto, no ha producido únicamente la deformación de la identidad del propio predicador galileo, sino la de cuantas magnitudes históricas

guardan algún tipo de vínculo con él, y ello tanto en las primeras fuentes cristianas como en la literatura moderna, donde las racionalizaciones y la prestidigitación hermenéutica no dejan de hacer estragos **[5]**. De ahí la tergiversación secular, incoada en los evangelios pero encarnada en la obsoleta noción de «judaísmo tardío» (*Spätjudentum*), mediante la cual se ha ridiculizado de forma sistemática el judaísmo de época helenística, en el mejor de los casos como una religión legalista y superficial, en el peor como pura hipocresía **[6]**. Esta distorsión genérica del campo se ha concretado ulteriormente, afectando a la evaluación de numerosos fenómenos y figuras particulares, como Juan el Bautista, el fariseísmo o los movimientos antirromanos, por mencionar solo algunos de los más conocidos. Así, por ejemplo, William Klassen, queriendo distinguir a Jesús de los miembros de la resistencia al Imperio, afirmó que, mientras aquel hablaba del amor a los enemigos, «ningún zelota enseñó nunca esto; ellos murieron con una maldición en sus labios» **[7]**. Dejando aparte que el sentido del «amor a los enemigos» del galileo parece haber sido algo más limitado de lo que acostumbra a suponerse, es demasiado obvia la naturaleza caricaturesca de lo que sobre los miembros de la resistencia judía antirromana observa el exégeta menonita, que no solo pontifica sobre lo que ignora por completo —qué sintieron y cómo murieron esos hombres—, sino que además engloba a todos en una misma categoría. Resulta aleccionador en extremo que la incesante obsesión por defender a toda costa la absoluta singularidad de Jesús vaya a la par de un completo desinterés por la idiosincrasia del resto de seres humanos, a los que se trata como una masa indiferenciada.

Es menester reparar en que lo observado hasta ahora muestra la inextricable conexión de los aspectos epistémicos y axiológicos en las mistificaciones producidas en virtud de la invención de Jesús. Tal constatación es harto relevante, pues las transformaciones de esta figura en la tradición cristiana

son consideradas en perspectiva *emic* como fenómenos exclusivamente positivos y luminosos, que han producido beneficios espirituales (para algunos, también materiales) sin cuento. Resulta indudable que el mito de un Jesús sobrehumano y paradigma moral que resucitando venció a la muerte, inaugurando así el acceso del ser humano a una vida inmortal y bienaventurada, posee virtualidades inspiradoras, cautivadoras y reconfortantes, que contribuyen a explicar su inmenso éxito. No obstante, esta visión tiende a pasar por alto el hecho de que el enaltecimiento de Jesús —y, de forma oblicua, de quienes lo confesaban como Señor— se produjo, y se prosigue hasta hoy, en detrimento de otras figuras y a costa de un tratamiento denigratorio de ellas. El deslustre es ya nítidamente perceptible en la imagen de los hombres crucificados junto con Jesús **[8]**; privados de la estimación que en su tiempo se les habría reconocido como patriotas y luchadores de la resistencia, fueron rebajados en los evangelios a la nada envidiable categoría de simples criminales. Más patente aún es el vilipendio de las autoridades judías y aun del pueblo de Jerusalén, sobre el que el Evangelio de Mateo hace recaer una maldición que tendría efectos ominosos a lo largo de la historia, y que comportó la génesis de un antijudaísmo específicamente cristiano, grávido de consecuencias funestas **[9]**. También aquí se cumple el apotegma de Lucrecio: *tantum religio potuit suadere malorum*. Así pues, la invención de Jesús no fue ni es inocente: ha dejado, desde muy pronto, un interminable reguero de víctimas colaterales **[10]**.

Las consecuencias negativas de esa invención en el plano ético, una y otra vez descuidadas, dan mucho que pensar. La construcción exegética estándar de Jesús, caracterizada por postular su incomparable singularidad, ha sido denominada un «cuento de hadas» **[11]**. Esto indica que es el producto de una fantasía que dota al personaje de toda virtud y lo hace así brillar de modo inigualable. La expresión «cuento de hadas» es

acertada, pero no debería ocultar que su reverso e indispensable complemento es un *cuento de terror*: el que narra un sórdido panorama de desolación espiritual en el judaísmo del siglo I y por extensión en todo el mundo antiguo, que estaría virtualmente privado de dignidad, compasión y genuinos valores. Solo en contraste con esta siniestra negrura de pesadilla —que no es sino una quimera sin fundamento empírico o racional alguno, pero que forma parte integral del mito cristiano— puede Jesús ser dibujado con refulgente blancura **[12]**. Que esta desfiguración de lo real haya sido denunciada durante siglos sin efecto alguno muestra el carácter inextirpable de la ficción.

Quien escruta los tiempos pretéritos con detenimiento y voluntad de saber acabará consignando lo que su exigente labor le permite vislumbrar. Como acostumbra a ocurrir en el estudio de tantos otros personajes, en el caso de Jesús contempla a un sujeto comprensible, cuyas sombras sus seguidores necesitaron rehuir en el pasado y pretenden seguir soslayando en el presente. Que discursos caracterizados por esa negación reclamen para sí tan a menudo el marchamo de «historia» puede resultar, según se mire, risible o deplorable. Al considerar las acciones humanas, sin embargo, el historiador, siguiendo el lema de Spinoza, se empeña en no mofarse ni detestar, sino en limitarse tan solo a comprender.

APÉNDICES

I. EL JESÚS «MALENTENDIDO»: UNA FICCIÓN ANTIGUA Y MODERNA

Existen pocas ideas más reiteradas en la historiografía al uso que la de que Jesús fue incomprendido. No fue —se dice — un predicador apocalíptico comparable a otros, ni aspiró a una reconstitución nacional de Israel, ni quiso que sus discípulos estuvieran armados, ni su mensaje del reino tenía implicaciones subversivas para el Imperio romano, ni albergó pretensiones regiomesiánicas, ni fue ejecutado por estas razones. Todo ello —sostiene la visión estándar— no es más que el resultado de la incomprensión de sus discípulos, y en general de sus contemporáneos, incapaces de entender la «significación profunda» de sus palabras. Desde Oscar Cullmann a James Dunn, desde Rudolf Bultmann a Mircea Eliade, la idea es repetida por cientos de exégetas y teólogos, y por otros muchos autores en su estela **[1]** .

A todas luces, la perspectiva *emic* y la conciencia ingenua se dan por satisfechas con esta «explicación». Al fin y al cabo, el malentendido es un fenómeno corriente en la comunicación humana, lo que parece prestar verosimilitud a la idea de que se produjo en tal medida con Jesús. Además, la idea se reitera con frecuencia en los propios evangelios. En Marcos, los discípulos son presentados, una y otra vez, como un grupo que no entiende lo que su maestro es, dice y hace. Son incapaces de comprender las parábolas (Mc 4,10.13) y también los milagros: el narrador afirma que «no habían comprendido lo sucedido con los panes, sino que su corazón estaba embotado» (Mc 6,52); el propio Jesús reprocha a sus discípulos que no

entiendan y tengan «encallecido el corazón» (Mc 8,17).

Existen, sin embargo, problemas insuperables en tal pretensión. Para empezar, la presencia de ese mecanismo en los evangelios, con su presentación tan poco halagüeña de los discípulos, se desvela fácilmente como una estrategia literaria de corte apologético. Nótese que las referencias no son a una incomprensión puntual —no puede descartarse que Jesús se hubiera expresado en ocasiones de forma críptica— o privativa de uno o dos sujetos particularmente obtusos, sino a un fenómeno recurrente relativo a un grupo: se dibuja una estupidez colectiva **[2]**. Por una parte, el tópico de la incomprensión resulta muy útil como forma de explicar los desarrollos teológicos producidos tras la muerte de Jesús. La tradición presentaba suficientes rastros de que los discípulos habían entendido a Jesús como un mesías nacionalista y regio en sentido davídico. Ahora bien, en tiempos de la redacción de Marcos esta comprensión del mesianismo de Jesús había sido sustituida por otra —la de un mesías pacífico y espiritual destinado voluntariamente a sufrir, lo que explica la creación de las predicciones del sufrimiento y la muerte de Jesús para otorgar sentido a estos hechos—, por lo que había que expresar que otra concepción era solo el producto de un malentendido. Otro indicio es la confusión creada a raíz del arresto y la muerte de Jesús, de todo lo cual la tradición conservó suficientes rastros, lo que indica que tales acontecimientos no habían sido anticipados y no se esperaban en absoluto. Para dotar de plausibilidad al artificio teológico de las predicciones del sufrimiento y muerte de Jesús (Mc 8,31-33; 9,31; 10,32-34), hubo la necesidad de explicar por qué los discípulos se habían comportado como si nada supiesen de tales anuncios: la respuesta es que, a pesar de que Jesús había intentado explicárselo en varias ocasiones, ellos no habían entendido su significado ni la verdadera naturaleza de su mesianismo, del que habían tenido una concepción estrecha de miras **[3]**.

Un segundo argumento que confirma la falta de fiabilidad histórica de esa presentación de la relación entre Jesús y sus discípulos es que resulta incongruente con el resto de los relatos evangélicos. Aunque de las fuentes se sigue que Jesús debe de haber tenido una fuerte personalidad y quizás algunas ideas idiosincrásicas —por lo que no puede excluirse que hubiera algunas diferencias entre él y (algunos de) sus discípulos, como probablemente las hubo en el seno del propio grupo de estos—, establecer un profundo abismo entre él y sus discípulos es del todo implausible **[4]** . Si, como todo indica, Jesús fue el líder y maestro de su grupo, sus directrices debieron de ser seguidas. Fue él quien eligió a sus miembros, quien los mantuvo como colaboradores a través de su actividad pública y quien los envió a predicar el mensaje que deseaba transmitir, de modo que debe de haberse asegurado de que no eran demasiado obtusos y de que habrían entendido suficientemente bien las ideas que quería comunicar. Jesús confió en sus discípulos como transmisores fiables de su proclamación, y estos deben de haberle entendido, tanto más cuanto que parecen haberle escuchado con frecuencia. Por consiguiente, al menos mientras Jesús estuvo vivo y pudo mantener el control sobre el grupo, lo que los discípulos pensaron e hicieron debe de haberse correspondido en líneas generales con sus propios objetivos y expectativas.

En tercer lugar, la falta de plausibilidad de la pretensión se transparenta cuando se presta atención al contenido del mensaje. Obsérvese que la idea del malentendido no se refiere a la incomprensión respecto a pronunciamientos aislados relativos a algún punto espinoso, sino a las cuestiones claves y centrales de su mensaje. Ahora bien, la pretensión de que Jesús fue incomprendido es concebible únicamente en el contexto de un grupo religioso que lo venera, y que por tanto consideraba que su predicación estaba caracterizada por una sabiduría insondable y una sutileza espiritual sin parangón, que acuñó significados inauditos, lo cual es precisamente lo

que podría dificultar su comprensión[5]. Fuera de esta perspectiva *emic*, la noción carece de sentido, pues la enseñanza de un visionario religioso sin una formación cultural particular más allá de algunos rudimentos no podría presentar un carácter especialmente complejo o abstruso, siendo ajena a todo tipo de jerga y pudiendo ser entendida por cualquiera[6].

El carácter insostenible de la noción apuntada se ve concluyentemente corroborado por el hecho de que puede ser objeto de una reducción al absurdo, y de varios modos. Por una parte, si fuera cierto que Jesús fue malentendido en aspectos clave de su predicación, ello implicaría que fue un maestro extraordinariamente incompetente, que no supo transmitir sus ideas de forma clara ni siquiera a quienes él mismo había elegido como discípulos. Además, también implica que estos serían un hatajo de inútiles, incapaces de entender y de obtener explicaciones de su maestro; de hecho, serían también personas llamativamente irresponsables, pues habrían seguido a alguien cuyas enseñanzas y propósitos no entendían. La idea de un Jesús didácticamente inepto rodeado de un grupo de discentes torpes debería ser profundamente turbadora, pero es el corolario inevitable de la noción del «malentendido».

Por otra parte, hay algo, si cabe, aún más revelador. Lo que, según los evangelistas y tantos estudiosos modernos, los discípulos habrían malentendido se refiere a enseñanzas cuya malinterpretación podría tener consecuencias fatales en un contexto de dominio imperial romano. Si Jesús no quiso ser rey en un sentido davídico, pero permitió que sus oyentes creyeran que sí tenía esa aspiración, habría suscitado en ellos esperanzas que no solo él sabía que no estaban llamadas a cumplirse, sino que podrían suscitar cursos de acción que las tropas romanas reprimirían, presumiblemente de forma violenta. Algo similar cabe decir de su aclamación como pretendiente regio en la llamada «entrada triunfal» en

Jerusalén. Del mismo modo, si se postula que tuvo lugar un diálogo de Jesús con sus discípulos en el que este les ordena adquirir espadas y que se termina abruptamente (Lc 22,35-38) y por tanto sin ulterior clarificación —por ejemplo, de que él solo estaba hablando de forma metafórica—, el galileo habría permitido que sus discípulos le malentendiesen y adquiriesen espadas reales, pero con ello habría podido exponerlos a la represión de las autoridades. Si se aceptan las pretensiones al uso, Jesús no solo habría creado confusión entre sus discípulos, sino que habría permitido conscientemente que emprendieran acciones que desembocarían tanto en decepción como en represión por parte de Roma. Dicho de otro modo, el equívoco sobre las expectativas de Jesús podía tornarse con facilidad en una cuestión de vida o muerte. Siendo así, suponer que el galileo habría suscitado expectativas que divergían de sus verdaderas intenciones —o no aclarar estas lo suficiente— raya en lo increíble, además de que lo convierte en un irresponsable carente de todo escrúpulo moral [7]. Aunque no hay razón alguna para que el historiador extraiga estas conclusiones, son paradójicamente las que se siguen de la idea de que Jesús no fue entendido, la cual es en última instancia autodestructiva.

En suma, la pretensión de que Jesús fue malentendido por sus seguidores es desvelada por el examen crítico como un dispositivo apologético, privado de realismo, histórica y psicológicamente implausible y aun rayano en el absurdo. Que pueda seguir siendo utilizado por doquier en la actualidad en el ámbito académico prueba la dependencia de gran parte de la presunta «investigación histórica» con respecto a arraigadas ficciones religiosas, así como el carácter insostenible de tantas reconstrucciones del predicador galileo.

II. ¿REDEFINIÓ JESÚS EL CONCEPTO DE LA REALEZA? LA INVEROSIMILITUD DE UN CLICHÉ

Los indicios de que Jesús albergó una pretensión regiomesiánica en el sentido tradicional davídico son, como se ha argumentado, abundantes y significativos **[1]**. Ahora bien, las consecuencias de esta constatación son incómodas para quienes, deudores de un marco hermenéutico idealista y espiritualizante, niegan a toda costa que el mensaje del predicador tuviese implicaciones políticas, y por tanto perturbadoras para los intereses de la administración imperial romana. Para hacer frente a este reto, la exégesis al servicio del mito ha excogitado diversas respuestas: Jesús no tuvo nada que ver con pretensiones regias; tal pretensión le rondó, pero no fue más que una tentación para él; sí tuvo tal pretensión, pero la redefinió en un sentido no-político **[2]**. El hecho de que estas tesis sean contradictorias entre sí demuestra ya su carácter problemático.

La idea de que Jesús llevó a cabo una «redefinición» de la realeza o el mesianismo es un cliché típico de numerosas obras. Un ejemplo conspicuo es *Jesus and the Victory of God*, del anglicano N. T. Wright. El autor afirma repetidamente que Jesús redefinió la expectación regiomesiánica **[3]** y que no aspiró a

> una realeza como la de los asmoneos o los herodianos, aunque Herodes podría haberlo visto así; ni tampoco a una realeza de la clase a la que aspiraron Judas el Galileo, Simón bar Giora o Simón ben Kosiba, aunque

> varios de los seguidores de Jesús sin duda lo vieron en esos términos, y Jesús fue ejecutado como si esa hubiera sido su intención. Fue una pretensión a un mesianismo que se redefinió en torno a la propia agenda del reino de Jesús, tomando diversas corrientes accesibles dentro de la expectación mesiánica popular pero tejiéndolas en un sorprendente nuevo patrón, que no correspondía a ninguna de las opciones propuestas por otros en la época **[4]** .

Esto exige a Wright asumir la inverosímil versión evangélica, según la cual Jesús fue malentendido tanto por sus adversarios como por sus seguidores y Pilato no vio en él a un líder políticamente peligroso, pero lo hizo crucificar porque fue amenazado por las autoridades judías de que si no lo hacía sería acusado de deslealtad al emperador **[5]** . De hecho, que la pretensión señalada vuelve ininteligible la crucifixión —si la idea que Jesús tenía de la realeza no constituía una amenaza política para el Imperio, ¿por qué fue ejecutado, y precisamente como «rey de los judíos»?—, es algo que otros exégetas se ven forzados a reconocer **[6]** . Por lo demás, la pretensión es solo posible a costa de omitir una gran cantidad de datos relevantes o de interpretarlos de forma alambicada, además de resultar sospechosamente concorde con el mito de la singularidad de Jesús —este no habría podido decir con su discurso algo similar a lo que otros dijeron, sino que transmutó el significado de las palabras—. Sin embargo, la utilidad apologética es evidente: la idea de tal «redefinición» permite distinguir cuidadosamente a Jesús de todos sus contemporáneos y negar de forma tajante que él fuese uno más en un extenso elenco de mesías fracasados **[7]** . Si bien el análisis efectuado en este libro desmiente tal interpretación —el análisis de Juan 18,36 evidenció que el contenido de este versículo no puede adscribirse a Jesús, al menos en la interpretación al uso **[8]** —, la noción de tal «redefinición» de

la realeza está tan extendida que conviene señalar de forma más pormenorizada las falacias en las que descansa.

La implausibilidad de la atribución a Jesús de Juan 18,36 explica el hecho de que suelan usarse otros textos. Uno de ellos es Marcos 9,33-37, donde Jesús reprende a sus discípulos por disputar acerca de «quién era el más importante», y les imparte la lección de que quien quiera ser el primero debe ser el «siervo de todos» (*pántōn diákonos*). Sin embargo, la perícopa que suele aducirse con más frecuencia es otro pasaje en el que Jesús, tras convocar a sus discípulos, les dice:

> Los que figuran como jefes de las naciones las gobiernan despóticamente, y sus magnates las dominan. No sea así entre vosotros; antes el que quiera hacerse grande entre vosotros será vuestro servidor y el que quiera entre vosotros ser primero será esclavo de todos, puesto que el hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos **[9]** .

Este tipo de enunciados es interpretado en la exégesis estándar como una exhortación programática al abajamiento y una redefinición radical del poder: a diferencia del afán de dominio, Jesús habría propuesto una concepción subversiva y contracultural en la que el señor adopta la función del siervo (*diákonos*) y del esclavo (*doûlos*). Ahora bien, aunque un dicho semejante es plausible en boca de Jesús —quien, como aspirante a rey-mesías, se ofreció a sus seguidores como guía alternativo al poder constituido—, la interpretación señalada resulta insostenible.

Obsérvese, de entrada, que la noción de la realeza como servidumbre era bien conocida en la Antigüedad, tanto en la tradición judía como en la cultura grecorromana. Por supuesto, en la literatura clásica existen teorías legitimadoras del poder, según las cuales es el pueblo el que está al servicio del gobernante. El *De clementia* de Séneca —lo más parecido a

un tratado sobre la realeza en la literatura latina— es un buen ejemplo, al argüir que el emperador es al pueblo lo que la mente al cuerpo y justificar así el sacrificio de muchos, hasta la muerte, en defensa de un solo individuo **[10]** . Sin embargo, el ejercicio de la política disponía de legitimaciones ideológicas más sofisticadas. El concepto del rey como siervo del pueblo, cuyas raíces se vislumbran en el Próximo Oriente, se halla en la Biblia hebrea, tal como se expone en este consejo que los ancianos dan al rey Roboán: «Si en este momento te ofreces a este pueblo, te pones a su servicio y les respondes con buenas palabras, ellos te estarán siempre sometidos» **[11]** .

Más importante aún es el desarrollo de la noción del gobernante ideal como siervo de su pueblo en el mundo grecorromano, donde llegó a convertirse en un tópico de la filosofía política, en particular en la tradición cínica. Ya al rey macedonio Antígono Gonatas (siglo IV
a. e. c.
) se le atribuye una definición del reinado como una «noble servidumbre» (*éndoxos douleía*). La idea de que el modo de obtener honor y convertirse en un señor digno de elogio es no tanto gobernar como servir honorablemente se halla en Platón **[12]** . Más aún, la idea de que esta servidumbre puede entrañar para el rey el ofrecimiento de la propia vida se encuentra en diversas fuentes, desde las *Fenicias* de Eurípides hasta Dión Casio, que pone en boca del emperador Otón la frase «es mucho mejor y más justo que uno muera por todos en lugar de que muchos mueran por uno», en un pasaje que presenta obvias analogías con Marcos 10,45; y ya a finales del siglo I, Plutarco atribuye a Otón la voluntad de dar su vida por su patria **[13]** . Lucano retrata también al senador Catón ofreciendo su vida como expiación (*piaculum*) por sus conciudadanos; este último ejemplo es revelador en conexión con el lenguaje usado por Marcos, pues en otro pasaje el poeta afirma que Catón creía haber nacido para servir (*servare*) a

todo el mundo y no a sí mismo **[14]** .

Lo señalado hasta ahora hace patente que la idea vehiculada en Marcos 10,42-45 no era original, inaudita o idiosincrásica en la sociedad mediterránea. Más aún, la idea no es en absoluto subversiva o contracultural, precisamente porque formaba parte de la ideología de legitimación del poder, con su —hasta hoy, tan seductora como políticamente eficaz— noción del gobernante benévolo que abomina de la autocracia y sirve a su pueblo. Adquiere aquí relevancia de nuevo lo ya observado sobre la dimensión retórica del lenguaje de Jesús **[15]** , pues a su luz el pasaje de Marcos cobra su sentido más plausible. Obsérvese que en él Jesús no niega la existencia de posiciones de honor, ni denuncia el afán de preeminencia de algunos de sus discípulos como superficial, zafio o indigno de una personalidad espiritualmente refinada, sino que lo da por sentado y de ese modo lo legitima. De hecho, su enseñanza se dirige a quienes aspiran a ocupar posiciones de poder y autoridad: no anuncia su evanescencia, tan solo recomienda una praxis a los que aspiran a ellas. Lo único que se rechaza es el abuso tiránico, algo que habría sido favorablemente recibido por un público romano, al que era ya familiar el ideal político de la oposición al despotismo **[16]** . Lejos de operar una ruptura con la esfera del poder, las palabras atribuidas a Jesús reflejan un recurso retórico típico de los gobernantes y de los aspirantes a tales, a saber, la añeja estrategia de quienes pretenden ser algo mejor que sus predecesores y rivales: ellos no están para gobernar, sino para servir. La «benigna retórica del imperalismo» está aquí en acción **[17]** . Es posible asimismo que, lejos de constituir una idea programática, fuese una afirmación ocasional, astuta y útil para desactivar tensiones internas —«estáis llamados a servir, no a reinar»—; obsérvese que Marcos 10,42-45 es una reacción a un conflicto presentado en 10,35-41, donde dos ambiciosos miembros del grupo, Jacobo y Juan, piden a Jesús que les asigne puestos de honor en la

estructura jerárquica que se esperaba fuera a erigirse en torno a él.

La pretensión de que Jesús redefinió la realeza o el mesianismo se ve refutada por buenos argumentos. Como tantos otros individuos que se han creído destinados a regir a sus semejantes, Jesús racionalizó sus aspiraciones presentándolas como resultado de la voluntad divina, pero en ningún momento renunció a su primacía: él fue siempre el líder indiscutido de su grupo, hasta el punto de exigir de los suyos absoluta lealtad y los mayores sacrificios, aun la muerte. Todo indica que Jesús no se dirigió a otros como iguales en estatus, sino de forma paternalista **[18]** . Que su enseñanza no entrañó una eliminación de diferencias de rango lo muestra no solo la existencia de distinciones en el seno del propio grupo de sus discípulos **[19]** , sino ya el hecho de que en Lucas 22 Jesús les promete que se sentarán en tronos para juzgar a Israel. De hecho, testimonios convergentes indican que Jesús fue servido —generalmente por mujeres, pero también por sus discípulos—, en plena concordancia con los modelos culturales de su tiempo **[20]** .

El carácter puramente retórico de la supresión de diferencias de estatus lo corrobora un pasaje del Cuarto Evangelio: «Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que yo ordeno. Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe qué hace su señor» (Jn 15,14-15). Si bien la Antigüedad conoció también la idea de la amistad entre iguales, aquí se transparenta la concepción de *philía (amicitia)* imperante en el mundo político desde la tiranía de la Grecia clásica a los emperadores romanos y otros gobernantes, que designa la relación entre patronos y clientes. Esta noción no comportaba de ningún modo la igualdad social de las partes implicadas, sino que presuponía precisamente la existencia de un desequilibrio y una dependencia con respecto a quien gozaba de mayor poder, pero permitía utilizar otros aspectos asociados a la idea de amistad, como la lealtad, la intimidad o

la compartición. Es esta ambivalencia, que no excluye una concepción jerárquica, la que subyace al pasaje citado. Aunque es imposible saber si Jesús formuló algo como la paradójica declaración mencionada en Juan 15, resulta significativo que, una vez más, un lenguaje en apariencia igualitarista vehicule un pensamiento evidentemente no igualitario y asimétrico: el estatus de «amigo» no solo no excluye en este discurso el servicio obediente, sino que lo exige **[21]** .

Es obvio que la inesperada crucifixión de Jesús y el fracaso de las primitivas expectativas de su grupo obligaron a sus miembros a reinterpretar el papel de su guía **[22]** . Conservar la memoria del maestro y asegurar la supervivencia del grupo nazoreo en un mundo dominado por Roma y condicionado por la derrota del pueblo judío y la privación de todo poder político exigió eliminar del mensaje original las dimensiones terrenas y materiales, así como repensar la pretensión regia de Jesús, haciéndole abogar por una visión en la que ofrecía su vida como rescate por muchos. Así pues, la redefinición de la realeza que —como se ha señalado a menudo **[23]** — se halla en algunos textos neotestamentarios no proviene de Jesús, sino de la tradición posterior. Cuestión distinta es que tal redefinición hubiera podido aprovechar ciertos elementos de la retórica del pretendiente mesiánico que en apariencia vehiculaban una concepción antijerárquica **[24]** , al estilo de la contenida en Marcos 10,42-45.

En consonancia con el lenguaje de la «redefinición» se halla el empleo, difundido sobre todo en las últimas décadas, de una estridente retórica de la subversión, según la cual el galileo habría trastocado como nadie los sistemas de valores establecidos. De creer a Tom Wright, «Jesús presentó la verdadera sabiduría subversiva, en oposición a la espuria sabiduría convencional de su tiempo» **[25]** . La extendida reluctancia a plantear siquiera el carácter políticamente revolucionario y antirromano de la predicación del reino de

Dios se ve compensada por esta atribución a Jesús de virtualidades subversivas. En efecto, a pesar de su apariencia iconoclasta, este lenguaje está en consonancia con la clásica ficción sobre el personaje como «superador del judaísmo» y es muy útil para perpetuar su relevancia entre cristianos de diverso signo: entre los progresistas, cuyas identidades han de formarse como alternativas al tradicionalismo de las Iglesias establecidas, y que gracias a la retórica de la subversión pueden seguir viendo en Jesús a su icono; pero también, paradójicamente, entre los ámbitos conservadores, pues una «subversión» solo cultural y religiosa —que, nótese bien, deja intactas las estructuras económicas y políticas— hace de Jesús un personaje asumible para el establishment y permite seguir considerándolo emblema de un cristianismo al mismo tiempo políticamente inocuo y espiritualmente superior a su entorno.

En suma, la idea de que Jesús «redefinió» el poder, el mesianismo o la realeza no solo no resiste un escrutinio minucioso, sino que está demasiado permeada por la intención apologética de hacer de él un ser plenamente distinto y superior al resto de los mortales como para resultar creíble **[26]** . En realidad, hay muchos indicios de que, lejos de ser un paradigma de virtud antijerárquica, Jesús refrendó los ideales teocráticos del judaísmo, que implicaban la noción de que ciertas personas eran los representantes legítimos de Dios, y de que se consideró a sí mismo autorizado a dictar a sus semejantes lo que él interpretó como la voluntad divina. Convertirlo en el paladín de un sueño igualitario y en un héroe contracultural que deconstruyó la lógica de las antiguas estructuras de poder resulta cautivador para sus veneradores modernos, pero es solo el enésimo ejemplo de los fantasiosos subterfugios exegéticos que recorren el campo de los estudios sobre el personaje **[27]** .

III. SOBRE LA PRESUNTA NOVEDAD DE LA IDEA DEL «DIOS PADRE» EN JESÚS

La obsesión por hacer de Jesús un sujeto incomparable en el seno del judaísmo ha producido numerosas distorsiones de los testimonios disponibles. Un caso particularmente aleccionador lo constituye la insistente idea de la exégesis estándar, según la cual el empleo del término arameo *abba* («padre») habría sido característico y peculiar del predicador galileo. En el siglo XX, la noción aparece de forma paradigmática en un breve artículo de 1933 sobre la forma griega de *abba*, escrito por Gerhard Kittel para el *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Allí, el exégeta filonazi concluía que «el uso lingüístico judío muestra cómo la relación paternofilial con Dios en el cristianismo primitivo supera con mucho todas las posibilidades de intimidad existentes en el judaísmo, y pone en su lugar algo nuevo» **[1]**. En la estela de Kittel, Joachim Jeremias desarrolló, si cabe, aún más el contraste entre Jesús y sus correligionarios, distinguiéndose por afirmar reiteradamente que el término *abba* tiene en Jesús un carácter hipocorístico (sería una designación íntima, traducible como «papaíto»), que habría estado ausente en la literatura judía de la época, y que evidenciaría en la religiosidad de Jesús una relación filial y familiar con Dios que habría ido más allá de lo que se encuentra en el judaísmo contemporáneo **[2]**. Exégetas, teólogos y predicadores han repetido la idea *ad nauseam*, convirtiéndola en una de las formas más eficaces de sostener la originalidad sin par de Jesús **[3]**. Así, por ejemplo, en una

obra clásica sobre los títulos cristológicos, Ferdinand Hahn escribió que este uso de *abba* «es absolutamente impensable (*schlechterdings undenkbar*) en el lenguaje oracional del judaísmo contemporáneo» **[4]** . Conviene, sin embargo, examinar la credibilidad de tan tajantes pretensiones.

De entrada, es necesario percatarse de que el término *abba* se encuentra únicamente tres veces en todo el Nuevo Testamento. Es usado en dos ocasiones en las cartas de Pablo, una en Romanos 8,15 («Recibisteis espíritu de filiación; cuando gritamos "¡Abba, padre!", el mismo Espíritu da testimonio con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios») y otra en Gálatas 4,6 («Como sois hijos, envió Dios el espíritu de su hijo a nuestros corazones, gritando: "¡Abba, padre!"»). Obsérvese que la combinación de la transcripción de los términos arameo y griego, en el mismo orden y en vocativo (*abba ho patēr*), es precisamente lo que se encuentra en el único pasaje de la tradición sobre Jesús que preserva el término arameo, la oración atribuida a este antes de su arresto: «Abba, padre, todas las cosas te son posibles [...]» (Mc 14,36). Esta coincidencia sugiere que Pablo parece referirse a una tradición subyacente al texto evangélico, que recogía la oración de Jesús en Getsemaní **[5]** . Ahora bien, si esta inferencia es correcta, los tres casos en los que la expresión es citada podrían remontarse a la memoria de un único episodio en la vida del galileo. A su vez, esto evidencia que el intento de convertir la forma *abba* en algo característico de la forma de dirigirse Jesús a Dios descansa sobre bases textuales harto exiguas. Lo que da aún más que pensar, la frase de Marcos aparece en una escena que casi con certeza deriva de la actividad literaria del propio evangelista **[6]** .

Además, la noción reiterada de que la paternidad de Dios es un rasgo ausente en el judaísmo es un cliché carente de todo fundamento. Aparte de numerosos casos en los que la Biblia hebrea y la literatura del judaísmo palestino realizan

afirmaciones acerca de Dios como padre, hay también varios que lo invocan de ese modo en un contexto de oración. Así, por ejemplo, en la Biblia hebrea aparece en el libro de Isaías: «Porque tú eres nuestro padre (*qi attah abinu*)» (Is 63,16). En la Septuaginta, el texto de Eclesiástico 23,1.4 (del siglo II a. e. c.) se traduce: «Señor, padre, dueño de mi vida [...] padre y Dios de mi vida». En el judaísmo del Segundo Templo existen algunos casos también en la literatura apócrifa, como en la oración de Eleazar contenida en *3 Macabeos* (6,3.8) y en la Sabiduría de Salomón (14,3). Y en la literatura rabínica esta designación se halla, por ejemplo, en el tratado *Soṭah* de la Misná: «nuestro padre que está en los cielos» (*Sot* 9,15).

Más determinante aún resulta el hecho de que la invocación a Dios como padre, por parte de un orante, aparezca en Qumrán. El ejemplo más claro es *4Q372*, un documento en hebreo denominado «salmo de José» que contiene una plegaria de súplica a Dios en la que el orante llama a este «padre mío y Dios mío (*'abi we'lohay* **[7]**)»; razones paleográficas permiten determinar como *terminus ad quem* la época asmonea tardía o herodiana temprana, por tanto el siglo I a. e. c. **[8]** La publicación de estos textos ha proporcionado ejemplos inequívocos de oraciones precristianas en las que Dios es invocado como padre, por lo cual su uso en Jesús no puede ser considerado algo «nuevo» o «inaudito». Además, la aparición de la forma *abi* (y no *abba*) en *4Q372* y *4Q460* corrobora la necesidad de cuestionar la creencia de que en todos los casos en los que Jesús se habría dirigido a Dios como «padre» haya que suponer originalmente la forma *abba* **[9]**.

Así pues, desde hace más de un cuarto de siglo ya no son defendibles ciertas afirmaciones de Joachim Jeremias que han servido durante tanto tiempo como ulterior pretexto a la

singularización de Jesús [10]. El evidente propósito apologético de este autor no se deriva solo de su insistencia obsesiva en sus ideas —reiteradas en gran cantidad de escritos [11]— y en sus exageraciones, sino también en no haber tenido en cuenta, a la hora de extraer conclusiones de sus análisis, un dato elemental que debería haber suscitado un comportamiento más prudente, a saber, que se conserva únicamente una proporción ínfima de lo que debe de haber sido el corpus de la plegaria y la salmodia del judaísmo del Segundo Templo [12]. Esto hace que la pretensión de Jeremias y de quienes han proclamado también en este caso la originalidad de Jesús incurra en un falaz *argumentum e silentio*.

Este aspecto no es el único que una consideración reflexiva permite refutar. Jeremias, junto con la hueste de exégetas que asumieron acríticamente sus ideas, ha sostenido que *abba* corresponde al tipo de lenguaje con el que un niño se dirige a su padre [13]. Sin embargo, como el propio Jeremias entrevió —sin extraer las consecuencias—, las palabras para «padre» y «madre» usadas por los niños son exactamente las mismas que usan los adultos. Aun si *abba* se hubiese originado como lenguaje infantil, en tiempos de Jesús era igualmente lenguaje de adultos; y si tenía una conexión perceptible con los niños, ello no es a causa de la derivación del término, sino porque los niños son más dependientes de los padres y por tanto suelen dirigirse a ellos con más frecuencia que el resto de las personas. El arameo *abba* es una versión aceptablemente estándar del hebreo *abi*, «mi padre», y el examen de los ejemplos disponibles muestra que estos términos se emplean en contextos religiosos formales, lo que significa que la traducción más apropiada no es «papaíto», sino «padre» o «padre mío», lo que es confirmado por el análisis de muchos pasajes del Targum. Además, el término griego usado como equivalente de *abba* en el Nuevo Testamento es siempre el término normal para «padre» (*patēr*), nunca un diminutivo o una palabra típica del lenguaje infantil (como *v. gr. páppas*).

En suma, aunque es correcto afirmar que en el siglo I e. c. *abba* respondía a un registro coloquial, no era una expresión comparable a «papaíto» **[14]** .

De este modo, las ideas básicas de la concepción estándar han sido del todo desacreditadas. Mientras que varios estudiosos, antes y después de Jeremias, vieron en el uso de «padre» como designación de Dios un testimonio natural del carácter judío de la enseñanza de Jesús **[15]** , el exégeta alemán y tantos otros lo utilizaron para contraponerlo al judaísmo. Lo instructivo es que no habría habido que esperar a la publicación de textos de Qumrán para detectar las falacias de tal procedimiento. Tal como se ha señalado, sus aserciones tenían ya un carácter problemático cuando se realizaron por primera vez. Cuando Jeremias escribió, no solo descartó de modo inapropiado varios textos judíos escritos en griego, sino que lo que decía sobre el modo de rezar de Jesús —que *abba* era su designación preferida— carecía de fundamento: no solo aparece una sola vez en la tradición evangélica, sino que las plegarias atribuidas al galileo en los evangelios contienen varias designaciones tradicionales de Dios **[16]** .

En suma, la atribución de *abba* a Jesús posee una base textual extremadamente magra, hasta el punto de que, en rigor, no es posible siquiera tener la seguridad de que Jesús usara esa expresión **[17]** . Pero incluso si se acepta la atribución, no hay motivo alguno para considerar que su uso fue singular o característico de él. No hay, por tanto, tampoco razón alguna para utilizar los pasajes sobre *abba* para contraponer a Jesús al judaísmo y sostener su excepcionalidad, como en la estela de Joachim Jeremias han hecho tantos estudiosos.

De hecho, si se opta por adscribir el uso de *abba* a Jesús, otras interpretaciones gozan de mayor plausibilidad contextual. Así, por ejemplo, Mary Rose
D’Angelo
argumentó que, si Jesús utilizó términos para «padre» como

designación de Dios, ello habría podido adquirir sentido en el contexto de la resistencia a las pretensiones imperiales de Roma, encarnadas también, desde el final de la República y el comienzo del principado, en el uso de la expresión *pater patriae* para designar a Augusto y sus sucesores, ya desde el 2 a. e. c.
[18]. A la luz de los abundantes rastros textuales de una oposición de Jesús y su grupo al Imperio romano, tal interpretación cobra mayores visos de verosimilitud **[19]**.

Por otra parte, si el uso de «padre» puede haber puesto énfasis en una relación especial con Dios, sería ingenuo —a la luz de lo averiguado sobre el proyecto de Jesús— contemplar en ello una significación puramente espiritual. Si los líderes revolucionarios acostumbran a proclamar que no deben ser seguidos por lo que son sino por ser portavoces de algo mayor que ellos, como visionario religioso que se creyó destinado a liderar un movimiento colectivo Jesús debe de haberse comportado como ejecutor de la voluntad de Dios. De ese modo, habría tendido a inhibir cualquier resistencia a su proyecto, que podría haber sido denunciada como oposición a un padre celestial del que él no era sino el instrumento autorizado **[20]**. La utilización de la idea de una relación estrecha con Dios mediante el énfasis en el carácter paterno de este es, por tanto, del todo plausible en Jesús.

Sea como fuere, debería dar mucho que pensar que la defensa de la supuesta singularidad del predicador galileo haya requerido, por enésima vez, del recurso a falacias y afirmaciones insostenibles. Las difundidas ideas en torno a *abba*, por útiles que hayan sido en el ámbito teológico y homilético, son, en realidad, comprensibles solo en el marco ideológico que durante siglos ha contrapuesto, de manera absurda y caricaturesca, a Jesús al judaísmo, tergiversando la historia de un modo que carece de toda credibilidad.

IV. LOS RELATOS DE MILAGROS A LA MIRADA DEL HISTORIADOR

A pesar de que la utilización de acciones presuntamente milagrosas como prueba de credibilidad ha resultado siempre muy útil en el mundo de la religión con propósitos propagandísticos, el historiador permanece impertérrito ante estas pretensiones, instalado no solo en la suspensión del juicio, sino en un metódico escepticismo. Esta actitud no surge de ningún tipo de apriorismo o prejuicio naturalista —como si pudiera reprochársele válidamente a quien la adopta su incapacidad para percibir lo que se supone sí capta una sabiduría más alta—, sino que se fundamenta en sólidas razones que es oportuno explicitar.

La primera es que el historiador, en cuanto tal y con independencia de sus convicciones personales, no puede presuponer en su labor una visión del mundo que contradiga la experiencia del común accesible a cualquiera. Así, por ejemplo, explicaciones basadas en la influencia de civilizaciones extraterrestres cuya existencia no haya sido demostrada o en la intervención de seres sobrenaturales no pueden ser tomadas seriamente en cuenta. Por un lado, la necesaria universalidad de la investigación, que debe estar abierta a la posibilidad de examen y crítica por cualquier sujeto, implica que el utillaje del estudioso ha de estar circunscrito a lo empírica e intersubjetivamente verificable —mientras que la existencia de las entidades mencionadas no lo es—. Por otro, se impone un principio de simplicidad y economía básico al procedimiento científico, conocido como

la navaja de Ockham: los entes no deben ser multiplicados sin necesidad (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*); una «explicación» que presuponga la intervención de magnitudes inaccesibles a la experiencia común es inútil, no solo porque no hace inteligible la realidad, sino porque el supuesto *explanans* constituye a su vez un *explanandum* que debe ser elucidado (y que nunca lo es satisfactoriamente). De aquí la conveniencia de lo que se ha llamado «agnosticismo metodológico» en la investigación histórica.

La segunda razón es que no existe atestiguación independiente de los milagros narrados en los evangelios. Esto no es novedoso —cada tradición religiosa alberga pretensiones de hechos extraordinarios que carecen de confirmación externa y adquieren credibilidad únicamente en el seno de cada una de ellas—, pero indica la imposibilidad de otorgar valor testimonial a tales relatos: una acción que contradice las leyes de la naturaleza, aun si no fuese descartada como imposible de antemano, necesitaría una comprobación particularmente convincente para resultar verosímil, pero, por alguna razón, tal comprobación —como ya señaló Hume— siempre brilla por su ausencia **[1]**. Con socarrona ironía, Edward Gibbon acusó a los escritores clásicos de haber «omitido toda mención del más grande de los fenómenos que los ojos de los mortales hayan contemplado desde la creación del globo […] la oscuridad preternatural de la pasión» **[2]**. Con ello, el historiador británico efectuó una suerte de reducción al absurdo, al indicar que de haberse efectivamente producido durante la muerte de Jesús los asombrosos acontecimientos que los evangelios narran —en Marcos, las «tinieblas sobre toda la tierra» (Mc 15,33); en Mateo, un terremoto, la ruptura del velo del Templo, y la resurrección de muertos (Mt 27,45-56)—, sin duda habría quedado constancia de ello en fuentes no cristianas, lo cual no es el caso **[3]**.

Tercera, los milagros evangélicos reiteran patrones típicos,

bien conocidos en la historia de las religiones. De entre los miles de estas que ha conocido la humanidad se han atribuido milagros y prodigios a una gran cantidad de presuntos profetas y «hombres divinos», y desde luego ya en las tradiciones del judaísmo y las religiones grecorromanas **[4]** . Esta universalidad transcultural de lo milagroso, lejos de probar la credibilidad de tales portentos, muestra únicamente la propensión de los seres humanos a fabular siguiendo determinados patrones —curaciones, exorcismos, resucitaciones, dominio de la naturaleza— mediante los cuales se exalta a figuras tomadas como guías espirituales. El Evangelio de Mateo añade al episodio donde Jesús camina sobre las aguas un pasaje en el que Pedro, siguiendo la llamada de aquel, camina también sobre ellas, pero al dejar de confiar comienza a hundirse, siendo salvado cuando invoca a Jesús (Mt 14,28-31). Esta inserción, única a este evangelio y que responde a la relevancia especial que en él tiene Pedro, presenta estrechos paralelos en fuentes orientales: en un *jataka* budista, un discípulo escogido, «impulsado por el recuerdo gozoso de Buda», es capaz de caminar sobre un río, comienza a hundirse al dejar de pensar en Buda, pero logra salir al recurrir de nuevo a él. La inserción mateana parece inspirada en esta historia, lo que resulta explicable en función de contactos culturales **[5]** . El propio Orígenes se percató de que los milagros de Jesús no eran fundamentalmente diferentes de los atribuidos tan a menudo a otros taumaturgos de su tiempo, ya en la cuenca del Mediterráneo.

Cuarta, en inextricable relación con lo anterior se halla el hecho de que la mayoría de los milagros adscritos a Jesús recuerdan relatos ya narrados en la Biblia hebrea, a menudo hasta tal punto de detalle que todo indica que fueron creados a partir de modelos literarios. Así, por ejemplo, la supuesta resucitación del hijo de la viuda en Naín (Lc 7,11-17) presenta demasiados paralelos en secuencia y contenido con la atribuida a Elías, narrada en la versión griega del libro de los

Reyes (1 R 17,17-24LXX) como para que resulte obvio que depende literariamente de ella **[6]** : ambos relatos comienzan con la fórmula «y sucedió [...]» (*kaì egéneto*); ambos se refieren al hijo fallecido de una viuda (*chēra*); en ambos se dice de un profeta (Elías, Jesús) que «fue» a una localidad (Sarepta, Naín), y se nombra en ese contexto «la puerta de la ciudad» (*tòn pylōna tēs póleōs; tē pýlē tēs póleōs*); en ambos, los profetas hablan y tocan el cadáver del hijo muerto, que se levanta y habla (o grita); en ambos, el milagro acredita al profeta ante los circunstantes; y ambos relatos terminan exactamente con la misma frase: «y se lo entregó a su madre (*kaì édōken autòn tē mētrì autoû* **[7]**)». Estos paralelos muestran que la relación entre los textos no es azarosa, sino consistente y sistemática, siendo el texto de Lucas una «reelaboración cristológica» del relato de resurrección de Elías **[8]** . Si bien no siempre las semejanzas son tan numerosas y evidentes como en este caso, las coincidencias en contenido y forma entre los relatos evangélicos de milagros y los de la Biblia hebrea permiten inferir que la práctica totalidad de aquellos dependen de estos **[9]** .

Hay aún una ulterior consideración relevante para inferir el carácter puramente ficticio del referente de los relatos, a saber, que a menudo generan graves incongruencias narrativas. Así, por ejemplo, en Marcos Jesús realiza una multiplicación de cinco panes y dos peces para cinco mil personas, testimoniada por los discípulos; sin embargo, dos capítulos después Jesús y sus discípulos se encuentran de nuevo con cuatro mil personas hambrientas y solo unos panes y peces disponibles: a pesar de que, con anterioridad, los discípulos supuestamente habían testimoniado un prodigio aún mayor, ahora se preguntan cómo sería posible alimentar a tal cantidad de gente (Mc 8,14). El Evangelio de Lucas atribuye a Jesús la portentosa restauración de su oreja al hombre desorejado por un espadazo en el episodio del prendimiento, pero tan inmenso prodigio no suscita reacción

alguna —de asombro o gratitud— por parte del supuesto beneficiado ni de los circunstantes **[10]**, lo cual resulta al menos tan sorprendente como la propia curación. Otra incoherencia narrativa, más general, es perceptible en la descripción del comportamiento de los discípulos: de estos se relata que en el momento decisivo sienten miedo, abandonan y niegan a Jesús —de uno se narra incluso su traición—, pero tales reacciones resultan incompatibles con haber sido testigos de gran cantidad de portentos del galileo, a quien deberían entonces haber considerado un ser poderosísimo ante el cual ninguna turba humana habría tenido la menor oportunidad, y al que habría sido una completa locura defraudar **[11]**. Los relatos de milagros ni siquiera casan en la propia lógica narrativa de los evangelios.

De las consideraciones previas se sigue que la fiabilidad de los relatos evangélicos de milagros no se ve puesta en jaque por alguna propensión subjetiva y apriorística del historiador a tratar de manera displicente ciertas fuentes, sino ya por los resultados de la historia comparada de las religiones y por las múltiples incongruencias que desvela el examen crítico de los textos. La génesis y la expansión de los relatos de milagros es perfectamente comprensible como una atribución tardía a Jesús de hechos prodigiosos por parte de quienes creían que este había sido resucitado y entronizado a la diestra de Dios. A la luz de tales creencias, los evangelistas —o las tradiciones de las que parcialmente dependen— no tuvieron problema alguno en atribuir a Jesús todo tipo de acciones sobrenaturales. Es una creencia tardía la que proyectó en su vida no lo que él realmente hizo, sino lo que habría podido y debido hacer si su naturaleza era la que sus seguidores le suponían. Esta conclusión se ve corroborada por el perceptible incremento de este tipo de material en los evangelios **[12]**. Su presencia responde a una dinámica «mitopoyética» bien conocida en la historia de las religiones, que tiene que ver con entusiasmos y necesidades espirituales y es del todo

independiente de hechos efectivamente acaecidos.

V. LA DESIGNACIÓN «HIJO DEL HOMBRE»

En un gran número de dichos atribuidos a Jesús en los evangelios se encuentra la expresión «hijo del hombre» (*huiòs toû anthrōpou*), a la que subyace el arameo *bar nāšā’* y el hebreo *ben’ādām*. En ocasiones, el sintagma parece ser sinónimo de «ser humano» o referirse de modo perifrástico al propio hablante **[1]**. En otras, sin embargo, se refiere a una figura que aparecerá en el futuro, en un contexto escatológico (*v. gr.* Lc 17,24: «Porque como el relámpago, al fulgurar, resplandece desde un extremo a otro del cielo, así también será el hijo del hombre en su día»).

Esta diversidad de registros causa perplejidad por varios motivos. Primero, «hijo del hombre» parece designar a veces a un ser humano, y otras a un ser sobrehumano. Segundo, Jesús parece identificarse con esa figura, mientras que en otras parece referirse a una figura distinta. Tercero, el hecho de que algunos de los dichos se refieren a la pasión del «hijo del hombre», y por tanto parecen ser añadidos secundarios en calidad de *vaticinia ex eventu*, plantea la cuestión de cuáles de aquellos que contienen la expresión pueden ser atribuidos plausiblemente a Jesús. Esto ha generado inacabables ríos de tinta **[2]**.

Es una tarea tan imposible revisar aquí los pormenores de esa ingente literatura como determinar si Jesús usó o no esa expresión, y con qué sentido. El único propósito de estas

páginas es aceptar, de forma puramente hipotética, la posibilidad de que Jesús hubiese usado la expresión, para señalar cómo podría integrarse el dato en la reconstrucción histórica asumida en este libro. Las principales razones esgrimidas en apoyo de que el sintagma «hijo del hombre» fue utilizado por Jesús son las siguientes: su proveniencia aramea (el dicho resulta extraño en griego); su presencia en todos los estratos de la tradición (incluyendo *EvTom* 86), donde aparece siempre como una autodesignación de Jesús, y de hecho como la principal **[3]**; así como que no fue una expresión útil para la tradición cristiana posterior, que dejó de emplearla. Además, suele añadirse que el hecho de que su significación inmediata sea la de humanidad hace improbable que fuese una creación de las comunidades interesadas en exaltar la figura de Jesús.

Que los análisis efectuados muestren que, como un cabal visionario, Jesús se consideró el centro de su guion escatológico, podría parecer difícilmente conciliable con que hubiera hablado, mediante la expresión «hijo del hombre», de otro protagonista de ese guion. Sin embargo, existen diversas posibilidades interpretativas que anulan esa objeción **[4]**. Por ejemplo, varios textos del judaísmo del Segundo Templo contemplan la aparición de dos mesías y aun de alguna figura dirigente adicional **[5]**.

Por otra parte, si Jesús hubiera hablado de un «hijo del hombre» en tercera persona, no significaría necesariamente que con ello hubiese designado a un ser distinto a sí mismo; las referencias autobiográficas no requieren expresarse en primera persona, como muestra por ejemplo Pablo en 2 Corintios 12,1-4. Ahora bien, si Jesús se refirió a sí mismo como «hijo del hombre» futuro, se plantea entonces la cuestión de cómo habría concebido su conexión con él. El problema se agudiza cuanto se repara en pasajes como Lucas 12,8 (cfr. Mc 8,38): «Os digo que todo aquel que me confesare delante de los hombres, también el hijo del hombre

lo confesará delante de los ángeles de Dios» y Mateo 10,32: «A todo aquel que me confesare delante de los hombres, yo también lo confesaré delante de mi Padre que está en el cielo». Una hipótesis que ha sido propuesta por algunos estudiosos consiste en que Jesús pudo pensar en ese hijo del hombre como en una suerte de contraparte celestial **[6]** ; esto explicaría por qué esa figura parece ser a veces un ser terrenal, mientras que otras designa a una figura supraterrena.

Aunque la hipótesis mencionada es inverificable, su razonabilidad se basa en que la especulación sobre «uno como un hijo de hombre» de Daniel 7,13, concebido como juez escatológico, dio lugar a una interpretación mesiánica de esa figura, lo cual es visible en *1 Henoc* y *4 Esdras*. Con independencia de la datación de estas obras —que suelen ser fechadas en el siglo I e. c.—, la identificación de «uno como un hijo de hombre» con el mesías parece haber surgido ya a principios del siglo I e. c., y probablemente con anterioridad, de tal modo que en época de Jesús la expresión «hijo del hombre» habría sido entendida por muchos oyentes judíos como una referencia al mesías, e incluso como un título mesiánico **[7]** . Es, por tanto, imaginable que Jesús, de haber albergado pretensiones mesiánicas, asociase su autocomprensión con la función escatológica que habría caracterizado a la figura mencionada en el libro de Daniel.

Si se acepta la plausibilidad de esa conexión, merece entonces la pena tener en cuenta una observación efectuada hace ya varias décadas por George Buchanan en su tan relevante como arrumbada obra *Jesus. The King and his Kingdom*. Este autor afirmó que la preferencia por la designación «hijo del hombre» habría sido idónea para una figura que se creyera destinada a adoptar un rol mesiánico, pues, al sonar inocua, habría podido ser usada sin temor a represalias a manos del poder imperial **[8]** . La necesidad de que un pretendiente a dirigente popular de Israel se viese a menudo compelido a la clandestinidad y debiese andar con

pies de plomo se ilumina a la luz de su contexto sociopolítico, y está en consonancia con otras estrategias de evitación de un desenmascaramiento prematuro **[9]** .

Las anteriores observaciones muestran que, si al menos una parte de los dichos relativos al «hijo del hombre» futuro se remontasen a Jesús, no habría razón alguna para considerarlos ni desesperadamente enigmáticos ni mucho menos en contradicción con su pretensión regiomesiánica. Lejos de ello, también estos dichos adquirirían sentido a la luz de la reconstrucción que contempla en el galileo a un individuo cuyas intensas convicciones religiosas le llevaron a creerse la figura liberadora de Israel que la tradición judía había postulado.

VI. EL JESÚS ARIO: EXÉGESIS BÍBLICA Y NAZISMO

Uno de los capítulos menos publicitados de la historia de la exégesis bíblica tuvo lugar en la Alemania nacionalsocialista, cuando varios biblistas y teólogos, comprometidos en mayor o menor medida con el nazismo, sostuvieron la idea de que Jesús no fue un judío, sino un ario. A pesar de que este periodo acostumbra a ser omitido en las obras de referencia sobre la investigación en torno a Jesús y el Nuevo Testamento, varios de sus protagonistas (Gerhard Kittel, Johann Leipoldt, Walter Grundmann, Emmanuel Hirsch, etc.) fueron estudiosos prominentes, y algunas de sus obras siguen siendo utilizadas hasta hoy en las facultades teológicas **[1]** .

Si bien la desjudaización de la figura de Jesús es un fenómeno que se remonta a las tradiciones cristianas en la Antigüedad, el contexto inmediato para entender lo ocurrido en la exégesis bajo el Tercer Reich se halla en las últimas décadas del siglo XIX, cuando en el tratamiento de la cuestión judía se consolidan enfoques biológicos, hasta el punto de que el término «antisemitismo» es acuñado en este periodo para designar la hostilidad racial hacia los judíos. El biblista y orientalista Paul de Lagarde
(1827-1891)
vio en Jesús no a un judío, sino a un ser humano genial y *sui generis*, descubridor de verdades eternas, que al referirse a sí mismo como «hijo de hombre» habría expresado precisamente el hecho de trascender su particularidad judía **[2]** . En su exitoso *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts (Los fundamentos del siglo XIX)*, que versa sobre la supremacía aria

y en particular germánica, Houston S. Chamberlain dedicó un buen número de páginas a intentar probar el carácter ario de Jesús, «la mente más rica que haya vivido jamás», la cual habría propuesto una «nueva concepción de Dios». En su argumentario desempeña un papel la idea de que Galilea era una región más «paganizada» por haber sido colonizada tras la deportación asiria, pero también la de que la enseñanza de Jesús supuso la negación de la religión judía. Es fácil apreciar aquí la influencia de una parte de la tradición evangélica, así como de los estereotipos que sobre el judaísmo como religión «formalista» y «superficial» había desarrollado secularmente el discurso cristiano, dedicado a contraponer esta religión a la de Jesús, presuntamente centrada en el amor. La interpretación arianizante de Jesús en la obra de Chamberlain —de la que solo en diez años se vendieron 60 000 ejemplares— resultó influyente, siendo expuesta por su autor en otros libros[3]. En los años sucesivos otros estudiosos, como el asiriólogo Friedrich Delitzsch, abogaron por la misma idea. El ideólogo oficial del nazismo, Alfred Rosenberg, la expuso también en 1930 en su *Der Mythus des 20. Jahrhunderts (El mito del siglo XX)*, obra de la que hasta 1942 se publicó un millón de copias; este autor mantuvo que el carácter ario de Jesús solo era una conjetura, pero que se veía apoyada por el hecho de haber impartido la enseñanza del «reino de los cielos en nosotros», que según el autor era totalmente no judía.

La noción de un Jesús ario no estuvo confinada en obras recónditas ni fue privativa de un par de mentes extravagantes: la idea no solo fue reiterada en obras de biblistas reconocidos, sino que su difusión contó con el apoyo de una institución de nombre revelador, a saber, el Instituto para el estudio y erradicación del influjo judío en la vida eclesial alemana (Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben). Esta institución, dependiente organizativa y financieramente de una

importante sección de la Iglesia protestante, los Deutsche Christen (Cristianos alemanes), fue fundada en Eisenach en la primavera de 1939, bajo la dirección del pastor Siegfried Leffler y del biblista Walter Grundmann (1906-1976) **[4]** . Este último pronunció para la ocasión una conferencia de título no menos elocuente, a saber, *Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche (La desjudaización de la vida religiosa como tarea de la teología y la Iglesia alemanas)*, en la que expresaba la convicción de que el mensaje de Jesús nada tuvo en común con el judaísmo, sino que se desarrolló en oposición a él; dado que en el curso de la historia acrecencias judías se habían adherido al cristianismo, la obligación del presente era identificarlas y eliminarlas. En una carta dirigida al ministerio de Propaganda, Grundmann escribió que «las actividades del Instituto aspiran a desarrollar las conclusiones científicas a partir de las concepciones sobre la raza y el pueblo de la *Weltanschauung* nacionalsocialista para el sector religioso de la vida alemana» **[5]** . Si el Reich buscaba eliminar a los judíos de Europa, el Instituto aspiraba a erradicar el judaísmo de la existencia y la doctrina cristianas **[6]** .

Entre los objetivos del Instituto estaba organizar conferencias y publicar libros dirigidos al mundo académico, pero también proporcionar panfletos y material litúrgico a las iglesias de los Deutsche Christen. A él se debe, por ejemplo, un himnario en el que las referencias judías y términos de origen hebreo —como Aleluya, Amén u Hosanna— se habían suprimido, así como un catecismo en el que se afirmaba que «Jesús de Nazaret demuestra en su mensaje y su comportamiento un espíritu que se opone en todos los sentidos al del judaísmo». Pero si hubo una obra que encarnó el propósito del Instituto fue una versión desjudaizada del Nuevo Testamento (*Das Volkstestament*), de la que apareció solo la primera parte, en 1940, preparada por Grundmann y otros, y de la que se publicaron cientos de miles de

ejemplares. Este texto, basado en los evangelios sinópticos, se presenta como el clímax de un siglo de estudio científico que restaura la tradición de Jesús, liberada de los añadidos judaizantes posteriores. En una radical reescritura, la obra consiste no en una narrativa, sino en una serie de dichos de Jesús sin contextualización histórica, en la que brillan por su ausencia las referencias a una ascendencia davídica, al Templo, a Jerusalén y a la Biblia hebrea.

La desjudaización de la figura de Jesús constituía, pues, un objetivo central en esta empresa. Así lo exponía el propio Grundmann en uno de sus escritos, en el que la típica cháchara antisemita va a la par con la mistificación de corte teológico:

> Nuestro pueblo, que se encuentra ante todo en una lucha contra los poderes satánicos de la judería mundial por el orden y la vida de este mundo, desecha a Jesús, porque no puede luchar contra los judíos y abrir su corazón al rey de los judíos **[7]** .

Es precisamente esta consideración la que llevó a Grundmann a escribir su monografía *Jesús el galileo y el judaísmo* **[8]** . Si bien la obra se presenta como un «serio trabajo científico (*ernster wissenschaftlicher Arbeit*)», está orientada a hacer de Jesús una figura aceptable para la cosmovisión nacionalsocialista, siendo por tanto un requisito imprescindible el de negar de raíz su conexión con el judaísmo. Todo el libro va encaminado a ello, hasta el punto de que la última parte pone en cuestión la pertenencia étnica de Jesús al pueblo judío. El modo de hacerlo está ya sugerido en el título de la obra, pues lo que hace el autor es argumentar que Galilea era una región no judía, sino «pagana». Para ello utiliza el material más variopinto, haciéndose referencia a la conversión de Galilea en una provincia del Imperio asirio en el siglo VIII; a la noticia de

Josefo según la cual Herodes había establecido allí a sus veteranos, algunos de los cuales eran germanos; al hecho de que algunos textos la conocen como «Galilea de los extranjeros» (1 Mac 5,15) o «Galilea de los gentiles» (Is 8,23; Mt 4,15); o a que en el siglo II
a. e. c.
bajo los macabeos los judíos galileos habían sido llevados a Judea (1 Mac 5,23). A partir de estos datos Grundmann concluyó que, aunque había ciertamente judíos en Galilea, su judaísmo habría sido el resultado de una conversión forzosa, no de su etnicidad. Y de aquí infirió que Jesús habría sido con toda probabilidad no judío.

Por supuesto, el postulado del carácter ario de Jesús no se deriva de la enseñanza cristiana tradicional **[9]**, pero sería erróneo creer que entre el primero y la segunda no existe ninguna relación. Esto es visible tanto en el contenido como en la disposición misma de la obra de Grundmann, que se divide en cinco secciones principales, solo en la última de las cuales se aborda la cuestión de la adscripción racial (*völkische Zugehörigkeit*) de Jesús. Ahora bien, el discurso de esa última parte es cuidadosamente preparado en las cuatro secciones previas. En la primera («Jesús y la religión judía»), el autor arguye que la enseñanza de Jesús sobre el amor expresaba su oposición a la Ley y al culto, que también se opuso al mesianismo, y que su autocomprensión se basó en la conciencia de filiación única con Dios. En la segunda («El lugar histórico de la aparición de Jesús»), se refiere al contexto y los diversos grupos contemporáneos, y se señala la oposición tajante a la lealtad farisea a la Torá. La tercera lleva por título «La singularidad de Jesús (*Die Eigenart Jesu*)», y en ella el autor insiste en que su carácter distintivo consistió sobre todo en su autoconciencia como hijo especial de Dios y en su uso de «abba». La cuarta versa sobre «la controversia con el judaísmo», y en ella el autor afirma que el conflicto del galileo con los fariseos y otros alcanza su clímax en su muerte

en la cruz: el biblista retoma la idea de Chamberlain, según la cual los judíos, con su obstinado «materialismo», no pudieron sino matar al gran «idealista». La crucifixión sería una muestra de la hostilidad judía hacia Jesús: mientras que la lapidación le habría concedido el honor de reconocerlo como judío, mediante la cruz —una pena romana— los judíos lo repudiaban enteramente **[10]**.

El hecho de que antes de presentar a Jesús como ario Grundmann exponga gran cantidad de clichés basados en los evangelios y tomados directamente de la tradición teológica cristiana —la asombrosa originalidad de Jesús, su oposición frontal a la religiosidad judía y su muerte como víctima de una conjura de las malvadas autoridades religiosas— resulta muy significativo, pues ese discurso preliminar desempeña un papel crucial en la retórica del autor. Es ese discurso, incrustado en la cultura occidental mediante un eficaz adoctrinamiento a través de la literatura, el arte y la homilética, el que prepara el terreno a las conclusiones y hace de algo que en perspectiva histórica es poco más que un despropósito —la identidad no judía de Jesús— una idea que parecía plausible y hasta académicamente respetable. A este respecto, resulta interesante que el primer escritor moderno que parece haber sugerido que Jesús podría no haber sido judío, el filósofo J. G. Fichte, basó su sugerencia en el Cuarto Evangelio, al observar que en este no queda clara la proveniencia étnica del galileo **[11]**. Es la bimilenaria herencia cristiana, que deshistoriza y desjudaiza a Jesús, la que —como ocurre en la obra de Chamberlain— contribuye decisivamente a explicar el éxito del disparate.

La arianización de Jesús efectuada en ámbitos académicos alemanes no constituyó una operación teórica carente de consecuencias. Si arianizar a Jesús pudo operar como una manera indirecta de deificar a la raza aria **[12]**, sirvió también para aislar ulteriormente al pueblo judío en un tiempo y un espacio en los que se estaba preparando y

ejecutando su exterminio: la negación del carácter étnicamente hebreo del icono espiritual de Occidente significó privar al pueblo judío de sus últimos vínculos con la dignidad que el discurso racista ya había socavado. Ahora bien, también aquí el virulento antijudaísmo cristiano desempeñó un papel **[13]** . Lo que Jules Isaac denominó «la enseñanza del desprecio» —el conjunto de prejuicios antijudíos que a lo largo de su historia el cristianismo contribuyó a inocular— había impreso una huella indeleble **[14]** . Es esa huella lo que ayuda a dar cuenta, junto a otros factores, del atractivo que la propaganda nazi tuvo para una parte de los teólogos y eclesiásticos cristianos, así como más genéricamente para la población alemana. Sin esta *praeparatio antisemitica*, la arianización de Jesús apenas habría sido posible **[15]** .

El galileo «ario» atrajo la atención y quizá la admiración del canciller del Tercer Reich. En efecto, Adolf Hitler parece haber creído durante un tiempo que el intento de Chamberlain por hacer de Jesús un ario era algo absurdo. Sin embargo, hacia el final de su vida sus opiniones experimentaron un cambio. En la noche del 29 de noviembre de 1944, en una de sus últimas charlas de sobremesa registradas, afirmó: «Con seguridad, Jesús no fue un judío (*Jesus war sicher keine Jude*) […] Jesús combatió contra el materialismo de su época, y, por tanto, contra los judíos» **[16]** . Aunque, dada la naturaleza de las fuentes, no es posible estar seguro de si el cambio de opinión del Führer puede atribuirse a la labor efectuada por Grundmann y otros biblistas, varios estudiosos han encontrado plausible la sugerencia de tal conexión **[17]** .

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Escritos bíblicos

Gn	Génesis
Ex	Éxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronomio
Jos	Josué
Jue	Jueces
1 S	1 Samuel
2 S	2 Samuel
1 R	1 Reyes
2 R	2 Reyes
1 Cr	1 Crónicas
Tob	Tobías
Est	Ester
1 Mac	1 Macabeos
2 Mac	2 Macabeos
Job	Job
Sal	Salmos
Pr	Proverbios
Sab	Sabiduría
Eclo	Eclesiástico
Is	Isaías
Jr	Jeremías
Lm	Lamentaciones
Bar	Baruc
Ez	Ezequiel

Dn	Daniel
Os	Oseas
Jl	Joel
Am	Amós
Abd	Abdías
Jon	Jonás
Miq	Miqueas
Sof	Sofonías
Zac	Zacarías
Mal	Malaquías

Nuevo Testamento

Mt	Mateo
Mc	Marcos
Lc	Lucas
Jn	Juan
Hch	Hechos
Rm	Romanos
1 Cor	1 Corintios
2 Cor	2 Corintios
Gal	Gálatas
Ef	Efesios
Flp	Filipenses
Col	Colosenses
1 Tes	1 Tesalonicenses
2 Tes	2 Tesalonicenses
1 Tim	1 Timoteo
2 Tim	2 Timoteo
Heb	Hebreos
Jac	Jacobo (Santiago)
1 Pe	1 Pedro
2 Pe	2 Pedro
1 Jn	1 Jn
Jud	Judas
Rev	Revelación (Apocalipsis)

Literatura parabíblica

1 Hen	*1 Henoc*
4 Esd	*4 Esdras*
2 Bar	*Apocalipsis griego de Baruc*
3 Mac	*3 Macabeos*
4 Mac	*4 Macabeos*
AsMo	*Asunción de Moisés*
JosAs	*José y Asenet*
Jub	*Libro de los Jubileos*
LAB	Pseudo-Filón, *Liber Antiquitatum Biblicarum*
OrSib	*Oráculos sibilinos*
SalSl	*Salmos de Salomón*
TestBen	*Testamento de Benjamín*
TestDan	*Testamento de Dan*
TestIs	*Testamento de Isaac*
VidAd	*Vida de Adán y Eva*

Manuscritos del Mar Muerto y afines

1QH	*1QHodayot*
1QM	*1QRegla de la Guerra*
1QS	*1QRegla de la Comunidad*
4Q159	*4QOrdenanzasa*
4Q175	*4QTestimonia*
4Q225	*4QPseudo-Jubileos*
4Q372	*4QSalmo de José*
4Q460	*4QObra narrativa*
4Q491	*4QRegla de la Guerraa*
4QFlor	*4QFlorilegio*
4QpIsd	*4QPesher Isaíasd*
4QpNah	*4QPesher Nahún*
11QT	*11QRollo del Templo*
CD	*Documento de Damasco*

OBRAS DE FILÓN

Agr.	*Sobre la agricultura*
Cher.	*Sobre los querubines*
Dec.	*Sobre el decálogo*
Det.	*Las insidias*
Flacc.	*Contra Flaco*
Leg.	*Alegorías de las leyes*
Legat.	*Embajada ante Cayo*
Migr.	*La migración de Abrahán*
Mos.	*Vida de Moisés*
Mut.	*Sobre el cambio de nombres*
Post.	*La posteridad de Caín*
Prob.	*Todo hombre bueno es libre*
QE	*Cuestiones sobre el Éxodo*
QG	*Cuestiones sobre el Génesis*
Somn.	*Sobre los sueños*
Spec.	*Las leyes particulares*

OBRAS DE FLAVIO JOSEFO

AJ	*Antigüedades Judías*
Ap.	*Contra Apión*
BJ	*Guerra Judía*
Vit.	*Vida*

TEXTOS TARGÚMICOS

TgIs	*Targum de Isaías*
TgN	*Targum Neophyti 1*
TgPsJ	*Targum Pseudo-Jonatán*
TgZac	*Targum de Zacarías*

LITERATURA MISNAICA Y TALMÚDICA

(Las letras *m.*, *b.*, *t.* y *y.* antes del orden o tratado se refieren respectivamente al orden o tratado de la Misná, el Talmud de Babilonia, la Tosefta y el Talmud de Jerusalén).

Ab	*Abot*
Ber	*Berakot*
Eduy	*Eduyim*
GnR	*Génesis Rabbah*
LamR	*Lamentaciones Rabbah*
MekRI	*Mekilta de Rabbi Ismael*
Men	*Menaḥot*
Pes	*Pesaḥim*
PesR	*Pesiqta Rabbati*
PRE	*Pirqe de Rabbi Eliezer*
Sab	*Sabbat*
Sanh	*Sanhedrin*
SifDt	*Sifré Deuteronomio*
Sot	*Soṭah*
Taa.	*Ta'anît*
Yom.	*Yoma*

LITERATURA CRISTIANA EXTRABÍBLICA

1 Apol.	Justino, *Primera Apología*
2 Apol.	Justino, *Segunda Apología*
1 Clem	*Primera Carta de Clemente*
Adv Haer	Ireneo, *Adversus Haereses*
Adv Iud	Tertuliano, *Adversus Iudaeos*
Adv Marc	Tertuliano, *Adversus Marcionem*
Adv Pel	Jerónimo, *Adversus Pelagianos*
Apol.	Tertuliano, *Apologeticum*
Autol.	Teófilo de Antioquía, *A Autólico*
Carn.	Tertuliano, *De carne Christi*
CC	Orígenes, *Contra Celsum*
Ciu.	Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*

Comm. Eph.	Jerónimo, *Commentarium ad Ephesios*
Comm. Io.	Orígenes, *Commentarium in Iohannem*
Comm. Mat.	Orígenes, *Commentarium in Matthaeum*
Cor.	Tertuliano, *De corona*
Creat.	Severiano de Gabala, *De creatione mundi*
Dial.	Justino, *Diálogo con Trifón*
Diog.	*Epístola a Diogneto*
Efes	Ignacio de Antioquía, *Carta a los efesios*
Esmir	Ignacio de Antioquía, *Carta a los esmirniotas*
EvPed	*Evangelio de Pedro*
EvTom	*Evangelio de Tomás*
HchJn	*Hechos de Juan*
HchPil	*Hechos de Pilato (Acta Pilati)*
HchTom	*Hechos de Tomás*
H. E.	Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*
Hom. Matt.	Juan Crisóstomo, *Homiliae in Matthaeum*
Hom. Ps.	*Homiliae Pseudoclementinae*
Idol.	Tertuliano, *De idololatria*
Inst. Div.	Lactancio, *Instituciones Divinas*
Magn	Ignacio de Antioquía, *Carta a los magnesios*
Nat.	Arnobio, *Adversus nationes*
Pan.	Epifanio, *Panarion*
PE	Eusebio de Cesarea, *Preparación evangélica*
Ped.	Clemente de Alejandría, *Pedagogo*
Princ.	Orígenes, *Sobre los principios*
Rec. Ps.	*Recognitiones Pseudoclementinae*

Ref.	Pseudo-Hipólito, *Refutación de todas las herejías*
Spect.	Tertuliano, *De spectaculis*
Strom.	Clemente de Alejandría, *Stromata*
Tral	Ignacio de Antioquía, *Carta a los tralianos*
Vir. inl.	Jerónimo, *Sobre los hombres ilustres*
Vita Const.	Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*

LITERATURA GRECORROMANA

Aen.	Virgilio, *Eneida*
Agam.	Séneca, *Agamenón*
Alc.	Eurípides, *Alcestis*
Alex.	Plutarco, *Alejandro*
Ann.	Tácito, *Anales*
Ant. Rom.	Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades romanas*
AP	*Antología Palatina*
Apol.	Apuleyo, *Apología*
AUC	Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*
Aug.	Suetonio, *Augusto*
Ba.	Eurípides, *Bacantes*
Bacch.	Plauto, *Báquides*
Benef.	Séneca, *Sobre los beneficios*
BH	Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica*
Bibl.	Apolodoro, *Biblioteca mitológica*
Cal.	Suetonio, *Calígula*
Carm.	Horacio, *Odas*
Cas.	Plauto, *Cásina*
Claud.	Suetonio, *Claudio*

Clem.	Séneca, *Sobre la clemencia*
de An.	Aristóteles, *Sobre el alma*
Deipn.	Ateneo, *Banquete de los eruditos*
Dig.	*Digesto*
Disc.	Dión Crisóstomo, *Discursos*
Diss.	Epicteto, *Disertaciones*
DMort.	Luciano, *Diálogos de los muertos*
Domit.	Suetonio, *Domiciano*
Eclog.	Virgilio, *Églogas*
El.	Sófocles, *Electra*
EN	Aristóteles, *Ética a Nicómaco*
Ep.	Plinio, *Epístolas*
Epist.	Horacio, *Epístolas*
Eu.	Esquilo, *Euménides*
Fab.	Higino, *Fábulas*
Fars.	Lucano, *Farsalia*
Fas.	Ovidio, *Fastos*
Georg.	Virgilio, *Geórgicas*
Heracl.	Eurípides, *Los heráclidas*
Her	Eurípides, *Heracles*
HF	Séneca, *Hércules loco*
Hist.	Tácito, *Historias*
Hist. Rom.	Dión Casio, *Historia Romana*
HN	Plinio el Viejo, *Historia natural*
HO	Séneca, *Hércules en el Eta*
IA	Eurípides, *Ifigenia en Áulide*
Il.	Homero, *Ilíada*
Inst.	Quintiliano, *Instituciones oratorias*
Laud.	Plutarco, *De cómo alabarse*
Leg.	Cicerón, *Sobre las leyes*
Lg.	Platón, *Leyes*
Lucil.	Séneca, *Cartas a Lucilio*
Lys.	Plutarco, *Lisandro*
Math.	Sexto Empírico, *Contra los profesores*
Met.	Ovidio, *Metamorfosis*

Mil.	Plauto, *El soldado fanfarrón*
Mor.	Plutarco, *Moralia*
Mx.	Platón, *Menéxeno*
ND	Cicerón, *De la naturaleza de los dioses*
Nem.	Píndaro, *Nemeas*
Ner.	Suetonio, *Nerón*
Num.	Plutarco, *Numa*
Od.	Homero, *Odisea*
Oth.	Plutarco, *Otón*
Pel.	Plutarco, *Pelópidas*
Peregr.	Luciano, *Sobre la muerte de Peregrino*
Ph.	Eurípides, *Fenicias*
Phil.	Sófocles, *Filoctetes*
Philops.	Luciano, *El aficionado a la mentira*
Pol.	Aristóteles, *Política*
Pomp.	Plutarco, *Pompeyo*
Pr.	Esquilo, *Prometeo*
QC	Plutarco, *Charlas de sobremesa*
Quir.	Cicerón, *En agradecimiento al pueblo*
R.	Platón, *República*
Resp.	Cicerón, *Sobre la república*
RN	Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*
Rom.	Plutarco, *Rómulo*
Sat.	Horacio, *Sátiras*
Sent.	Paulo, *Sentencias*
Sest.	Cicerón, *En defensa de Sestio*
Seuer.	*Historia Augusta, Alejandro Severo*
Smp.	Platón, *Simposio*
Socr.	Plutarco, *Sobre el demon de Sócrates*
Th.	Hesíodo, *Teogonía*

Theb.	Estacio, *Tebaida*
Thes.	Plutarco, *Teseo*
Ti. Gr.	Plutarco, *Tiberio Graco*
Tib.	Suetonio, *Tiberio*
Tusc.	Cicerón, *Tusculanas*
Verr.	Cicerón, *Verrinas*
VA	Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*
Vesp.	Suetonio, *Vespasiano*
VF	Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*
VH	Eliano, *Historias curiosas (Varia Historia)*
VP	Jámblico, *Vida Pitagórica*
VS	Filóstrato, *Vidas de los Sofistas*

REVISTAS Y COLECCIONES

ABD	*Anchor Bible Dictionary*
ABS	*American Behavioral Scientist*
AKPAW	*Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften*
AMP	*Annales Medico-Psychologiques*
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*
Apocr	*Apocrypha. Le champ des Apocryphes*
AS	*American Studies*
ASE	*Annali di storia dell'esegesi*
ASHF	*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*
ATR	*Australasian Theological Review*
Band	*Bandue*
BCG	*Biblioteca Clásica Gredos*
BHR	*Bibliothèque d'Humanisme et de*

	Renaissance
Bib	*Biblica*
BibInt	*Biblical Interpretation*
BMJ	*British Medical Journal*
BR	*Bible Review*
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*
BuK	*Bibel und Kirche*
BZ	*Biblische Zeitschrift*
CA	*Classical Antiquity*
CAH	*The Cambridge Ancient History*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CCSL	*Corpus Christianorum Series Latina*
CIJ	*Corpus Inscriptionum Judaeorum*
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum*
CIS	*Cahiers Internationaux de Sociologie*
CJT	*Canadian Journal of Theology*
CPh	*Classical Philology*
CPJ	*Corpus Papyrorum Judaicarum*
CQ	*The Classical Quarterly*
CS	*Cristianesimo nella Storia*
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
CW	*Classical World*
DS	*Dix-huitième siècle*
DSD	*Dead Sea Discoveries*
EJJS	*European Journal of Jewish Studies*
EstB	*Estudios Bíblicos*
EstT	*Estudios trinitarios*
Ethos	*Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology*
ExpT	*Expository Times*
FGH	*Fragmenta Graecorum*

	Historicorum
FHS	*French Historical Studies*
GCS	*Griechische Christliche Schriftsteller*
Ger	*Gerión. Revista de historia antigua*
Helm	*Helmantica. Revista de filología clásica y hebrea*
Herm	*Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*
Hist	*Historia. Zeitschrift für alte Geschichte*
HR	*History of Religions*
HSCP	*Harvard Studies in Classical Philology*
HT	*History and Theory*
HTR	*Harvard Theological Review*
IBS	*Irish Biblical Studies*
ICS	*Illinois Classical Studies*
IGR	*Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes*
IbJ	*Iberia Judaica*
IJMES	*International Journal of Middle East Studies*
ILS	*Inscriptiones Latinae Selectae I-III*
Ilu	*'Ilu. Revista de historia de las religiones*
JANES	*Journal of Ancient Near Eastern Studies*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JECS	*Journal of Early Christian Studies*
JES	*Journal of Ecumenical Studies*
JESHO	*Journal of the Economic and Social History of the Orient*
JGRCJ	*Journal of Greco-Roman*

	Christianity and Judaism
JHS	*Journal of Hellenic Studies*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JPN	*Journal of Psychiatry and Neuroscience*
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JR	*The Journal of Religion*
JRS	*Journal of Roman Studies*
JSHJ	*Journal for the Study of the Historical Jesus*
JSJ	*Journal for the Study of Judaism*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSP	*Journal for the Study of the Pseudepigrapha*
JSPE	*Journal of Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*
JSQ	*Jewish Studies Quarterly*
JSSR	*Journal for the Scientific Study of Religion*
Klio	*Klio. Beiträge zur alten Geschichte*
LD	*Letras de Deusto*
MedE	*Medieval Encounters*
Mnem	*Mnemosyne*
MusH	*Museum Helveticum*
NC	*Numismatic Chronicle*
NJKA	*Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*
NovT	*Novum Testamentum*
NR	*Nova Religio*
NTS	*New Testament Studies*
NTT	*Nederlands Theologisch Tijdschrift*
Num	*Numen. International Review for the History of Religions*
OGIS	*Orientis Graeci Inscriptiones*

	Selectae
OIR	*Orbis Iuris Romani. Journal of Ancient Law Studies*
PG	*Patrologia Graeca (Migne)*
Phil	*Philologus*
Philob	*Philobiblon. Eine Vierteljahrsschrift für Buch- und Graphiksammler*
PL	*Patrologia Latina (Migne)*
PN	*Pietismus und Neuzeit*
PP	*La parola del passato. Rivista di studi classici*
PPr	*Past and Present*
RB	*Revue Biblique*
RBPH	*Revue Belge de Philologie et d'histoire*
RCT	*Revista Catalana de Teologia*
REJ	*Revue des Études Juives*
RevBib	*Revista bíblica*
RGG	*Religion in Geschichte und Gegenwart*
RH	*Revue historique*
RHMC	*Revue d'histoire moderne et contemporaine*
RHPhR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*
RHR	*Revue de l'histoire des religions*
RQ	*Revue de Qumran*
RRE	*Religion in the Roman Empire*
RSO	*Religion and Social Order*
RSR	*Recherches de Science Religieuse*
SBET	*Scottish Bulletin of Evangelical Theology*
SEÅ	*Svensk Exegetisk Årsbok*
SEG	*Supplementum Epigraphicum Graecum*
SHHA	*Studia Historica. Historia*

	Antigua
SIDA	*Scripta Instituti Donneriani Aboensis*
SMSR	*Studi e Materiali di Storia delle religioni*
SocA	*Sociological Analysis*
SPA	*Studia Philonica Annual*
SR	*Studies in Religion*
STh	*Studia Theologica*
SWI	*Small Wars and Insurgencies*
Syll	*Sylloge Inscriptionum Graecarum* I-IV
TAPA	*Transactions of the American Philological Association*
Th	*Theology*
ThB	*Theologische Beiträge*
ThT	*Theology Today*
TLZ	*Theologische Literaturzeitung*
Trum	*Trumah. Zeitschrift der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg*
VC	*Vigiliae Christianae*
WMANT	*Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*
WUNT	*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*
WS	*Wiener Studien*
YCS	*Yale Classical Studies*
ZAC	*Zeitschrift für antikes Christentum*
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte*
ZNT	*Zeitschrift für Neues Testament*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*

ZPE	*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*
ZVHG	*Zeitschrift des Vereins für hamburgische Geschichte*

OTRAS SIGLAS Y ABREVIATURAS

a. e. c.	antes de la era común
alem.	alemán
aram.	arameo
ca.	*circa*
cap(s).	capítulo(s)
cast.	castellano
cfr.	confróntese, véase
col.	columna
ead.	*eadem*
e. c.	era común
ed(s).	editor(es)
ed. orig.	edición original
et al.	*et alii*
fr(s).	fragmento(s)
fra.	francés
hebr.	hebreo
ibid.	*ibidem*
id.	*idem*
ingl.	inglés
it.	italiano
LXX	Septuaginta (Setenta)
n.	nota
n. v.	*non vidi* (obra no consultada)
orig.	original
pap.	papiro
par(s).	paralelo(s)
reimp.	reimpresión
resp.	respectivamente
ss.	siguientes

trad.	traducción
v(v).	versículo(s)
v. gr.	*verbi gratia*
vol.	volumen

BIBLIOGRAFÍA

Aberle, D. F. (1962), «A Note on Relative Deprivation Theory as Applied to Millenarian and Other Cult Movements», en S. L. Thrupp (ed.), *Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements*, La Haya, pp. 209-214.

Adas, M. (1979), *Prophets of Rebellion. Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order*, Chapel Hill.

Adler, Y. (2013), «Religion, Judaism: Purity in the Roman Period», en D. M. Master (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Archaeology*, Oxford, vol. 2, pp. 240-247.

Aguirre, R. *et al.* (2009), *Qué se sabe de Jesús de Nazaret*, Estella.

Aichele, G. (1998), «Jesus' Violence», en T. Pippin y G. Aichele (eds.), *Violence, Utopia, and the Kingdom of God*, Londres/Nueva York, pp. 72-91.

Aland, K. (2001), *Synopsis quattuor evangeliorum*, Stuttgart.

Alexander, G. (ed.) (1972), *Hermann Samuel Reimarus. Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, 2 vols., Fráncfort.

— (1972a), «Wie kam Lessing zur Handschrift der Wolfenbüttler Fragmente?», *Philob* 16, pp. 160-172.

— (1979), «Neue Erkenntnisse zur Apologie von Hermann Samuel Reimarus», *ZVHG* 6, pp. 145-159.

Alföldy, G. (1996), «Subject and Ruler, Subjects and Methods: An Attempt at a Conclusion», en A. Small (ed.), *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor, pp. 254-256.

Alles, G. D. (2001), «Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf

Otto and the Apologetics of Religion», *JAAR* 69, pp. 323-341.
Álvarez Cineira, D. (1999), *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, Friburgo.
Allison, D. C. (1982), «The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Pattern of the Parallels», *NTS* 28, pp. 1-32.
— (1994), «Mark 12.28-31 and the Decalogue», en C. A. Evans y W. R. Stegner (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israel*, Sheffield, pp. 270-278.
— (1994a), «A Plea for Thoroughgoing Eschatology», *JBL* 113, pp. 651-668.
— (1998), *Jesus of Nazareth, Millenarian Prophet*, Mineápolis.
— (2005), *Resurrecting Jesus. The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters*, Nueva York.
— (2005a), «Jesus», en L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, vol. 7, Farmington Hills, pp. 4843-4852.
— (2009), *The Historical Christ and the Theological Jesus*, Grand Rapids.
— (2010), *Constructing Jesus. Memory, Imagination, and History*, Londres.
— (2010a), «How to Marginalize the Criteria of Authenticity», en T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *The Handbook of the Study of the Historical Jesus*, Leiden, vol. 1, pp. 3-30.
Ashton, J. (2000), *The Religion of Paul the Apostle*, Suffolk.
Auerbach, E. (1950), *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México (orig. alem. 1946).
Auffarth, C. (2006), «Das angemessene Bild Gottes: Der Olympische Zeus, antike Bildkonvention und die Christologie», en N. Kreutz y B. Schweizer (eds.), *Tekmeria: Archäologische Zeugnisse in ihrer kulturhistorischen und politischen Dimension. Beiträge für Werner Gauer*, Münster, pp. 1-23.
— (2010), «The Materiality of God's Image: Olympian Zeus and the Ancient Christology», en

J. N. Bremmer y A. Erskine (eds.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformation*, Liverpool, pp. 465-480.

Aune, D. E. (1990), «Heracles and Christ. Heracles Imagery in the Christology of Early Christianity», en D. L. Balch *et al.* (eds.), *Greeks, Romans, and Christians. Essays in Honor of A. J. Malherbe*, Mineápolis, pp. 3-19.

— (2002), «Assessing the Historical Value of the Apocryphal Jesus Tradition: A Critique of Conflicting Methodologies», en J. Schröter y R. Brucker (eds.), *Der historische Jesus: Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, Berlín, pp. 243-272.

— (2013), «Christian Beginnings and Cognitive Dissonance Theory», en *id., Jesus, Gospel Tradition, and Paul in the Context of Jewish and Greco-Roman Antiquity: Collected Essays II*, Tubinga, pp. 149-181.

Aus, R. D. (1994), *Samuel, Saul and Jesus: Three Early Palestinian Jewish Christian Gospel Haggadoth*, Atlanta.

— (2000), *The Stilling of the Storm: Studies in Early Palestinian Judaic Traditions*, Nueva York.

— (2010), *Feeding the Five Thousand: Studies in the Judaic Background of Mark 6.30-44 par. and John 6.1-15*, Lanham, *[n. v.]*.

Austin, N. J. E. y Rankov, N. B. (1995), *Exploratio. Military and Political Intelligence in the Roman World from the Second Punic War to the Battle of Adrianople*, Londres/Nueva York.

Avalos, H. (2015), *The Bad Jesus. The Ethics of New Testament Ethics*, Sheffield.

Bakker, F. L. (2009), *The Challenge of the Silver Screen. An Analysis of the Cinematic Portraits of Jesus, Rama, Buddha, and Muhammad*, Leiden.

Bammel, E. (1984), «The Trial before Pilate», en E. Bammel y C. F. D.
Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, pp. 415-451.

Bammel, E. y Moule, C. F. D. (eds.) (1984), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge.

Barbaglio, G. (2004), «L’attuale ricerca storica su Gesù: un’opera monumentale», *CS* 25, pp. 877-889.

Bardet, S. (2002), *Le Testimonium Flavianum: examen historique, considérations historiographiques*, París.

Barker, G. A. y Gregg, S. E. (2010), *Jesus beyond Christianity: the Classic Texts*, Oxford.

Barnes Tatum, W. (2005), *Jesus at the Movies: A Guide to the First Hundred Years*, Santa Rosa.

Barnett, S. J. (2003), *The Enlightenment and Religion*, Mánchester.

Barr, J. (1988), «Abba isn’t Daddy!», *JTS* 39, pp. 28-47.

Barrett, C. K. (21978), *The Gospel According to Saint John*, Londres.

Batsch, C. (2004), «Le “pacifisme des esséniens”, un mythe historiographique», *RQ* 83, pp. 457-468.

Bauckham, R. (2006), *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids.

— (2008), *Jesus and the God of Israel*, Grand Rapids.

Bauer, W. (1909), *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tubinga.

Baum, A. D. (1999), «Die Diskussion der Authentizität von Herrenworten in altkirchlicher Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung», *ThB* 30, pp. 303-317.

Baur, F. C. (1847), *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihren Charakter und Ursprung*, Tubinga.

Bazzana, G. (2011), «Basileia and Debt Relief: The Forgiveness of Debts in the Lord's Prayer in the Light of Documentary Papyri», *CBQ* 73, pp. 511-525.
— (2015), «Q 22:28-30: Judgment or Governance in the Sayings Gospel Q?», en M. Tiwald (ed.), *Q in Context I*, Gotinga, pp. 169-183.
Beare, F. W. (1981), *The Gospel According to Matthew*, Blackwell.
Beard, M. *et al.* (1996), *Religions of Rome, vol. 1: A History*, Cambridge.
Beavis, M. A. (2004), «The Kingdom of God, "Utopia" and Theocracy», *JSHJ* 2, pp. 91-106.
Bedard, S. J. (2008), «Hellenistic Influence on the Idea of Resurrection in Jewish Apocalyptic Literature», *JGRCJ* 5, pp. 174-189.
Belo, F. (31976), *Lecture matérialiste de de Marc l'Évangile*, París (ed. cast.: *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, 1975).
Ben-Chorin, S. (1967), *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München (ed. cast.: *Hermano Jesús*, 2003).
Benfatto, M. (2017), «Il Gesù del Ḥ*izzuk Emunah*. Fra ricostruzione critica e costruzione polemica», en A. Destro y M. Pesce (eds.), *Texts, Practices, and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of in the First Two Centuries First Annual Meeting of Bertinoro (24 October 2014) Jesus' Followers*, Turnhout, pp. 807-827.
— (2018), *Gesù nella letteratura polemica ebraica anticristiana: Studi sul Sefer* Ḥ*izzuq Emunah di Yiṣḥaq ben Avraham Troqi (c. 1533-1594)* [tesis doctoral], Universidad de Bolonia.
Benítez, M. (1993), «La diffusion du "Traité des trois

imposteurs" au XVIIIe siècle», *RHMC* 40, pp. 137-151.
Benko, S. «Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A. D.», *ANRW* 2.23.2, Berlín/Nueva York, pp. 1055-1118.
Berger, D. (1979), *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the Niẓẓaḥon Vetus*, Filadelfia.
— (2010), «On the Uses of History in Medieval Jewish Polemic against Christianity. The Quest for the Historical Jesus» en *Persecution, Polemic, and Dialogue. Essays in Jewish-Christian Relations*, Boston, pp. 139-157 (ed. orig. 1998).
Berger, K. (1996), «Der "brutale" Jesus. Gewaltsames in Wirken und Verkündigung Jesu», *BuK* 51, pp. 119-127.
— (1998), «Kriterien für echte Jesusworte?», *ZNT* 1, pp. 52-58.
Berlin, A. M. (2002), «Romanization and anti-Romanization in pre-Revolt Galilee», en A. M. Berlin y J. A. Overman (eds.), *The First Jewish Revolt. Archaeology, History and Ideology*, Londres, pp. 57-73.
— (2005), «Jewish Life before the Revolt: The Archaeological Evidence», *JSJ* 36, pp. 417-470.
Bermejo Barrera, J. C. (1994), *Entre historia y filosofía*, Madrid.
— (2009), *Introducción a la historia teórica*, Madrid.
Bermejo Rubio, F. (2002), «La relevancia de las soteriologías gnósticas y maniquea para una crítica de la pseudociencia de la religión», en J. J. Fernández Sangrador y S. Guijarro (eds.), *Plenitudo Temporis. Miscelánea Homenaje al Prof. Ramón Trevijano Etcheverría*, Salamanca, pp. 333-346.
— (2005), «Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las "tres búsquedas" del Jesús histórico (1.a parte)», *RCT* 30, pp. 349-406.
— (2006), «Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las "tres búsquedas" del Jesús histórico (2.a parte)», *RCT* 31, pp. 53-106.

— (2007), «¿Agendas ocultas tras el “Jesús judío”? Reflexiones críticas en torno al libro de William Arnal, *The Symbolic Jesus. Historical Scholarship, Judaism and the Construction of Contemporary Identity*», *LD* 117, vol. 37, pp. 99-134.
— (2008), «Un fenómeno curioso: la tesis confesional de la irrelevancia de la investigación sobre la vida de Jesús», en A. Piñero (ed.), *¿Existió Jesús realmente? El Jesús de la historia a debate*, Madrid, pp. 231-257.
— (2008a), «La negación de la historicidad de Jesús en Bruno Bauer
(1809-1882)»,
en A. Piñero (ed.), *¿Existió Jesús realmente? El Jesús de la historia a debate*, Madrid, pp. 25-51.
— (2009), «The Fiction of the “Three Quests”. An Argument for Dismantling a Dubious Historiographical Paradigm», *JSHJ* 7, pp. 211-253.
— (2010), «Juan el Bautista y Jesús de Nazaret en el judaísmo del Segundo Templo: paralelismos fenomenológicos y diferencias implausibles», *Ilu* 15, pp. 27-56.
— (2011), «La relación de Juan el Bautista y Jesús de Nazaret en la historiografía contemporánea: la persistencia del mito de la singularidad», *Band* 5, pp. 5-39.
— (2012), «La figura histórica de Jesús y los patrones de recurrencia. Por qué los límites de los criterios de autenticidad no abocan al escepticismo», *EstB* 70, pp. 371-401.
— (2013), «(Why) Was Jesus Crucified Alone? Solving a False Conundrum», *JSNT* 36, pp. 127-154.
— (2013a), «Has the Hypothesis of a Seditionist Jesus Been Dealt a Fatal Blow? A Systematic Answer to the Doubters», *Band* 7, pp. 19-57.
— (2013b), «Why is John the Baptist Used as a Foil for Jesus? Leaps of Faith and Oblique Anti-Judaism in Contemporary Scholarship», *JSHJ* 11, pp. 170-196.

— (2013c), «¿Estrategias de inmunización para un profeta equivocado? La fragilidad argumentativa de la imagen del “Jesús no escatológico”», *Ilu* 18, pp. 27-56.
— (2014), «Jesus and the Anti-Roman Resistance. A Reassessment of the Arguments», *JSHJ* 12, pp. 1-105.
— (2014a), «Was the Hypothetical *Vorlage* of the *Testimonium Flavianum* a “Neutral” Text? Challenging the Common Wisdom on *Antiquitates Judaicae* XVIII 63-64», *JSJ* 45, pp. 326-365.
— (2014b), «La génesis del proceso de divinización de Jesús el Galileo: ensayo de status quaestionis», *ARYS* 12, pp. 293-320.
— (2014c), «La naturaleza del texto original del *Testimonium Flavianum*. Una crítica de la propuesta de John Meier», *EstB* 72, pp. 257-292.
— (2015), «*Sub Tiberio quies?* La situación política en Judea bajo los prefectos (6-41 e. c.), entre realidad e ideología», *Ger* 33, pp. 131-165.
— (2015a), «Jesus as a Seditionist. The Intertwining of Politics and Religion in his Teaching and Deeds», en Z. Garber (ed.), *Teaching the Historical Jesus. Issues and Exegesis*, Londres/Nueva York, pp. 232-243.
— (2015b), «Deconstrucción de los relatos evangélicos de la pasión. Sobre el arraigo de la ficción en la Historia de las religiones», *Ilu* 20, pp. 37-68.
— (2015c), «La pretensión regia de Jesús el Galileo. Sobre la historicidad de un motivo en los relatos evangélicos», *SHHA* 33, pp. 135-167.
— (2016), «Changing Methods, Disturbing Material. Should the Criterion of Embarrassment Be Dismissed in Jesus Research?», *REJ* 175, pp. 1-25.
— (2016a), «Are Judas the Galilean and the “Fourth Philosophy” Mere Concoctions? The Limits of

Josephus' Inventiveness», *SEÅ* 81, pp. 91-111.

— (2016b), «Between Gethsemane and Golgotha, or Who Arrested the Galilean(s)? Challenging a Deep-Rooted Assumption in New Testament Research», *ASE* 33, pp. 311-339.

— (2016c), «El factor religioso en la resistencia judía al Imperio romano. Cuestiones disputadas en torno a la "Cuarta Filosofía"», *Band* 9, pp. 5-32.

— (2016d), «The Day of the Lord is Coming: Jesus and the Book of Zechariah», en T. Hägerland (ed.), *Jesus and the Scriptures. Problems, Passages and Patterns*, Londres, pp. 111-131.

— (2016e), «Les sciences des religions en Espagne dans le dernier demi-siècle. Un processus de désidéologisation», en J.-D. Dubois *et al.* (eds.), *Les sciences des religions en Europe. État des lieux 2003-2016*, París, pp. 123-143.

— (2017), «The Process of Jesus' Deification and Cognitive Dissonance Theory», *Numen* 64, pp. 119-152.

— (2017a), «Dios y/o el César. La oposición al tributo a Roma en el judaísmo palestino de época julio-claudia», en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *XIV Coloquio de la AIER. Ideología y religión en el mundo romano*, Madrid/Salamanca, pp. 41-67.

— (2018), «Did Jesus Redefine the Concept of Kingship? Apologetic Agendas from Ancient Texts to Modern Scholarship», *ASE* 35, pp. 51-82.

— (2018a), «Was *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* an Innovative Contribution? On Reimarus' Significance in the *Leben-Jesu-Forschung*», en A. Destro, M. Pesce y

F. Berno (eds.), *From Jesus to Christian Origins. Second Annual Meeting of Bertinoro October, 2015)*
(1-4
, Turnhout, en prensa.
— (2019), «Was Pontius Pilate a Single-Handed Prefect? Roman Intelligence Sources as a Missing Link in the Gospels' Story»,
Klio 101, en prensa.

Bermejo Rubio, F. y Montserrat Torrents, J. (eds.) (2008), *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, Madrid.

Bernett, M. (2007), *Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodiern und Römern*, Tubinga.

— (2007a), «Roman Imperial Cult in the Galilee. Structures, Functions, and Dynamics», en J. Zangenberg *et al.* (eds.), *Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee*, Tubinga, pp. 337-356.

Bernhard, A. (2015), «The *Gospel of*
Jesus' Wife
: Textual Evidence of Modern Forgery», *NTS* 61, pp. 333-355.

Bernheim, E. (1908), *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig.

Bernstein, M. J. y Koyfman, S. A. (2005), «The Interpretation of Biblical Law in the Dead Sea Scrolls», en M. Henze (ed.), *Biblical Interpretation at Qumran*, Grand Rapids, pp. 61-87.

Berti, S. (1998), «Unmasking the Truth: The Theme of Imposture in Early Modern European Culture,
1660-1730»,
en J. E. Force y D. S. Katz (eds.), *Everything Connects: In Conference with Richard H. Popkin*, Leiden, pp. 19-36.

— *et al.* (eds.) (1996), *Heterodoxy, Spinozism and Free Thought in Early Eighteenth-Century Europe. Studies in the Traité des Trois Imposteurs*, Dordrecht/Londres.

Bevir, M. (1994), «Objectivity in History», *HT* 33, pp. 328-344.

Bilde, P. (2013), *The Originality of Jesus. A Critical Discussion and a Comparative Attempt*, Gotinga.

Bilu, Y. (2013), «“We Want to See Our King”. Apparitions in Messianic Habad», *Ethos* 41, pp. 98-126.

Birch, J. C. P. (2011), «The Road to Reimarus: Origins of the Quest for the Historical Jesus», en K. W. Whitelam (ed.), *Holy Land as Homeland? Models for Constructing the Historic Landscapes of Jesus*, Sheffield, pp. 19-47.

Bird, M. F. (2006), «Is There Really a “Third Quest” for the Historical Jesus?», *SBET* 24, pp. 195-219.

— (2008), «Jesus as Law Breaker», en S. McKnight y J. Modica (eds.), *Who Do My Opponents Say That I am? An Investigation of the Accusations against Jesus*, Londres, pp. 3-26.

Blinzler, J. (1957), «Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus», *NovT* 2, pp. 24-49.

— (41969), *Der Prozeß Jesu*, Regensburg 41969, pp. 229-244 (ed. cast.: *El proceso de Jesús*, 1969).

Bloch, E. (2007), *El principio esperanza*, vol. 3, Madrid (orig. alem. 1959).

Bloch, M. (2006), *Los reyes taumaturgos*, México (orig. fra. 1924).

Blom, Ph. (2012), *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*, Barcelona (orig. ingl. 2010).

Blomberg, C. L. (2001), *The Historical Reliability of Gospel. John’s Issues & Commentary*, Downers Grove.

Bloomquist, L. G. (1997), «Methodological Considerations in the Determination of the Social Context of Cynic Rhetorical Practice: Implications for our Present Studies of the Jesus Traditions», en S. E. Porter y Th. E. Olbricht (eds.), *The Rhetorical Analysis of Scripture*, Sheffield, pp. 200-234.

— (1997a), «The Rhetoric of the Historical Jesus», en W. Arnal (ed.), *Whose Historical Jesus?*, Waterloo,

pp. 98-117.
Bock, D. L. (1998), *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus*, Tubinga.
Bockmuehl, M. (1998), «“Let the Dead Bury Their Dead” (Matt. 8:22/Luke 9:60): Jesus and the Halakhah», *JTS* 49, pp. 553-581.
— (2009), «Resistance and Redemption in the Jesus Tradition», en M. Bockmuehl y J. Carleton Paget, *Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jesus and Christians in Antiquity*, Londres, pp. 65-77.
Boksa, P. (2009), «On the Neurobiology of Hallucinations», *JPN* 34, pp. 260-262.
Bond, H. K. (1998), *Pontius Pilate in History and Interpretation*, Cambridge.
— (2012), *The Historical Jesus. A Guide for the Perplexed*, Londres/Nueva York.
— (2013), «Dating the Death of Jesus: Memory and the Religious Imagination», *NTS* 59, pp. 461-475.
Borg, M. J. (1994), *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge.
— (1998), *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*, Harrisburg.
Borgen, P. (1996), «Moses, Jesus, and the Roman Emperor», *NovT* 38, pp. 145-159.
Bornkamm, G. (1975), *Jesús de Nazaret*, Salamanca (orig. alem. 1956).
Bourgel, J. (2012), «Les récits synoptiques de la Passion préservent-ils une couche narrative composée à la veille de la Grande Révolte Juive?», *NTS* 58, pp. 503-521.
Bousset, W. (1892), *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich*, Gotinga.
— (61967), *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Gotinga (ed. orig. 1913).
Bowersock, G. (1994), *Fiction as History*, Berkeley.

Boyarin, D. (2012), *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, Nueva York (ed. cast.: *Los evangelios judíos*, 2013).
Brandon, S. G. F. (1957), *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, Londres.
— (1967), *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Mánchester.
— (1968), *The Trial of Jesus of Nazareth*, Londres.
— (1971), «Jesus and the Zealots: Aftermath», *BJRL* 54, pp. 47-66.
Bremmer, J. N. (1983), «Scapegoat Rituals in Ancient Greece», *HSCP* 87, pp. 299-320.
— (1992), «The Atonement in the Interaction of Jews, Greeks, and Christians», en J. N. Bremmer y F. García Martínez (eds.), *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism: A Symposium on Honour of A. S. van der Woude*, Kampen, pp. 75-93.
Breytenbach, C. (2009), «The Septuagint Version of Isaiah 53 and the Early Christian Formula "He Was Delivered for Our Trespasses"», *NovT* 51, pp. 339-351.
Broadhead, E. K. (2000), «An Authentic Saying of Jesus in the Gospel of Thomas?», *NTS* 46, pp. 132-149.
— (2007), «Jesus and the Priests of Israel», en T. Holmén (ed.), *Jesus from Judaism to Christianity*, Londres, pp. 125-144.
Brodie, T. (2004), *The Birthing of the New Testament: The Intertextual Development of the New Testament Writings*, Sheffield.
Brown, C. (1985), *Jesus in European Protestant Thought 1778-1860*, Grand Rapids.
Brown, R. E. (1999), *The Birth of the Messiah*, Nueva York (ed. cast.: *El nacimiento del mesías*, Madrid).
— (2005), *La muerte del mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro*, 2 vols., Estella (orig. ingl. 1994).
Brown, W. N. (1928), *The Indian and Christian Miracles of*

Walking on the Water, Chicago.
Bryan, C. (2005), *Render to Caesar: Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower*, Oxford.
Buchanan, G. H. (1984), *Jesus. The King and his Kingdom*, Macon.
— (1991), «Symbolic Money-Changers in the Temple?», *NTS* 37, pp. 280-290.
Büchsel, M. (2003), *Die Entstehung des Christusporträts: Bildarchäologie statt Bildhypnose*, Maguncia.
Bultmann, R. (2000), *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca (orig. alem. 19708; ed. orig. 1921).
— (1967), «Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus», en *id.*, *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, ed. E. Dinkler, Tubinga, pp. 445-469.
Burgess, J. A. (1976), *A History of the Exegesis of Matthew 16:17-19 from 1781 to 1965*, Ann Arbor.
Burkert, W. (1979), *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, pp. 59-77.
Burridge, R. (22004), *What Are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*, Grand Rapids (ed. orig. 1992).
Caird, C. B. (1980), *The Language and Imagery of the Bible*, Filadelfia.
Calvert, D. G. A. (1972), «An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus», *NTS* 18, pp. 209-219.
Capps, D. (2004), «Jesus as Power Tactician», *JSHJ* 2, pp. 158-189.
Carey, G. (2009), *Sinners: Jesus and His Earliest Followers*, Waco.
Carmichael, J. (1982), *The Death of Jesus*, Nueva York.
Carotta, F. (1999), *War Jesus Caesar?*, Múnich.
Carrier, R. (2012), *Proving History. Theorem and the Quest for the Historical Jesus*
Bayes's

, Amherst.
— (2014), *On the Historicity of Jesus. Why We Might Have Reason for Doubt*, Sheffield.
— (2014a), «The Prospect of a Christian Interpolation in Tacitus, *Annals* 15.44», *VC* 68, pp. 264-283.
Casey, M. (1991), *From Jewish Prophet to Gentile God. The Origins and Development of New Testament Christology*, Cambridge.
— (1998), *Aramaic Sources of Gospel*
Mark's
, Cambridge.
— (1998a), «Where Wright is Wrong: A Critical Review of N. T. Wright's *Jesus and the Victory of God*», *JSNT* 69, pp. 95-103.
— (1999), «Some Anti-Semitic Assumptions in the Theological Dictionary of the New Testament», *NovT* 41, pp. 280-291.
— (2004), «Lord Jesus Christ: A Response to Professor Hurtado», *JSNT* 27, pp. 83-96.
— (2010), *Jesus of Nazareth*, Londres.
Castroviejo, C. (ed.) (2003), *Arnobio de Sicca. Adversus nationes*, Madrid.
Catchpole, D. R. (1982), «The Angelic Son of Man in Luke 12:8», *NovT* 24, pp. 255-265.
Chancey, M. A. (2002), *The Myth of a Gentile Galilee*, Cambridge.
— (2005), *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus*, Cambridge.
Chaniotis, A. (2012), «Greek Ritual Purity», en P. Rösch y U. Simon (eds.), *How Purity is Made*, Wiesbaden, pp. 124-139.
Chapman, D. W. y Schnabel, E. J. (2015), *The Trial and Crucifixion of Jesus. Texts and Commentary* (WUNT 344), Tubinga.
Charles-Daubert, F. (1999), *Le «Traité des trois imposteurs» et de Spinosa». Philosophie clandestine entre 1648 et 1768*

«L'Esprit
, Oxford.
Charlesworth, J. H. (1988), *Jesus Within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries*, Nueva York.
— (ed.) (1992), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Mineápolis.
Chazan, R. (1989), «The Christian Position in Jacob ben
Reuben's
Milhamot
ha-Shem»,
en J. Neusner *et al.* (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honor of Marvin Fox*. Volume II, Atlanta, pp. 157-170.
Chester, A. (2007), *Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology*, Tubinga.
Chubb, Th. (1738), *The True Gospel of Jesus Christ Asserted*, Londres.
Clauss, M. (1996), «Deus praesens: Der römische Kaiser als Gott», *Klio* 78, pp. 400-433.
Clivaz, C. *et al.* (eds.) (2011), *Infancy Gospels. Stories and Identities*, Tubinga.
Cohen, J. (2007), *Christ Killers: The Jews and the Passion from the Bible to the Big Screen*, Oxford.
Cohick, L. H. (2008), «Jesus as King of the Jews», en S. McKnight y J. B. Modica (eds.), *Who Do My Opponents Say I Am? An Investigation of the Accusations against Jesus*, Londres, pp. 111-132.
Cohn, H. (2000), *Processo e morte di Gesù. Un punto di vista ebraico*, Milán (orig. hebr. 1963; trad. ingl. 1972).
Cohn, N. (1972), *En pos del milenio*, Madrid (orig. ingl. 21970).
Collins, J. J. (1992), «The Son of Man in First Century Judaism», *NTS* 38, pp. 448-466.
— (1995), *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead*

Sea Scrolls and Other Related Literature, Nueva York.
— (1995a), «A Throne in the Heavens: Apotheosis in pre-Christian Judaism», en J. J. Collins y M. Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, Albany, pp. 43-58.
— (1997), «Jewish Monotheism and Christian Theology», en H. Shanks y J. Meinhardt (eds.), *Aspects of Monotheism: How God is One*, Washington, pp. 82-94.
— (2000), «Powers in Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls», en J. J. Collins y R. A. Kugler, *Religion in the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, pp. 9-28.
Collins, N. L. (2016), *Jesus, the Sabbath and the Jewish Debate: Healing on the Sabbath in the 1st and 2nd Centuries CE*, Londres.
Cook, J. G. (2000), *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Tubinga.
— (2014), *Crucifixion in the Mediterranean World*, Tubinga.
Corley, K. E. (2002), *Women and The Historical Jesus. Feminist Myths of Christian Origins*, Santa Rosa.
Cotter, W. (2001), «Greco-Roman Apotheosis Traditions and the Resurrection Appearances in Matthew», en D. E. Aune (ed.), *The Gospel of Matthew in Current Study*, Grand Rapids, pp. 127-153.
Craffert, P. F. (2008), *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective*, Eugene.
Crossan, J. D. (1991), *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Nueva York (ed. cast.: *Jesús: Vida de un campesino judío*, 1994).
— (1995), *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*, San Francisco.
— (1994), *Jesus: A Revolutionary Biography*, San Francisco (ed. cast.: *Jesús, biografía revolucionaria*, 1996).
— (1998), *The Birth of Christianity*, San Francisco (ed. cast.: *El nacimiento del cristianismo*, 2002).

Crossley, J. G. (2004), «The Semitic Background to Repentance in the Teaching of John the Baptist and Jesus», *JSHJ* 2, pp. 138-157.

— (2004a), *The Date of Gospel. Insight from the Law in Earliest Christianity*
Mark's
, Londres.

— (2006), *Why Christianity Happened. A Sociohistorical Account of Christian Origins CE)*
(26-50
, Louisville/Londres.

— (2008), *Jesus in an Age of Terror. Scholarly Projects for a New American Century*, Londres/Oakville.

— (2013), «A "Very Jewish" Jesus: Perpetuating the Myth of Superiority», *JSHJ* 11, pp. 109-129.

— (2015), *Jesus and the Chaos of History. Redirecting the Life of the Historical Jesus*, Oxford.

Cullmann, O. (1961), *Der Staat im Neuen Testament*, Tubinga (ed. cast.: *El Estado en el Nuevo Testamento*, 1966).

— (21970), *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, Tubinga (ed. cast.: *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, 1971).

Curran, J. (2017), «"To Be or to Be Thought to Be". The *Testimonium Flavianum* (Again)», *NovT* 59, pp. 71-94.

Czachesz, I. (2017), *Cognitive Science and the New Testament. A New Approach to Early Christian Research*, Oxford.

Dahl, N. A. (1991), «The Crucified Messiah», en *id., Jesus the Christ: The Historical Origins of Christology Doctrine*, Mineápolis, pp. 27-47.

Dalman, G. (21930), *Die Worte Jesu*, Leipzig.

Daly, R. A. (1977), «The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaac», *CBQ* 39, pp. 45-75.

D'Angelo, M. R. (1992), «Abba and "Father": Imperial Theology and the Jesus Traditions», *JBL* 111, pp. 611-630.

Davies, A. T. (1975), «The Aryan Christ: A Motif in Christian Anti-Semitism», *JES* 12, pp. 569-579.

Davies, W. D. y Allison, D. C. (1997), *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. III, Edimburgo.

Dawes, G. W. (2001), *The Historical Jesus Question. The Challenge of History to Religious Authority*, Louisville.

Dawson, L. L. (1999), «When Prophecy Fails and Faith Persists: A Theoretical Overview», *NR* 3, pp. 60-82.

DeConick, A. (2011), *Recovering the Original Gospel of Thomas: A History of the Gospel and Its Growth*, Londres/Nueva York.

Dein, S. (2012), *Lubavitcher Messianism. What Really Happens When Prophecy Fails?*, Londres.

Deines, R. (1997), *Die Pharisäer*, Tubinga.

— (2001), «The Pharisees Between "Judaisms" and "Common Judaism"», en D. A. Carson *et al.* (eds.), *Justification and Variegated Nomism. Volume I: The Complexities of Second Temple Judaism*, Tubinga, pp. 443-504.

— (2011), «Gab es eine jüdische Freiheitsbewegung? Martin Hengels "Zeloten" nach 50 Jahren», en M. Hengel, *Die Zeloten*, 3.ª ed., Tubinga, pp. 403-448.

— (2013), *Acts of God in History: Studies towards Recovering a Theological Historiography*, Tubinga.

De Jonge, M. (1988), «Jesus' Death for others and the death of the Maccabean martyrs», en T. Baarda *et al.* (eds.), *Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of Klijn A. F. J.*, Kampen, pp. 142-151.

De Lagarde, P. (1934), *Deutsche Schriften (Schriften für das deutsche Volk, Band I)*, Múnich.

De Mingo Kaminouchi, A. (2003), *«But It Is Not So Among You». Echoes of Power in Mark 10.32-45*, Londres.

De Santos Otero, A. (ed.) (1963), *Los evangelios apócrifos*, Madrid.

Del Valle, C. (2010), «La impugnación del cristianismo desde

la perspectiva del Jesús histórico en la obra de Profiat Durán (s. XIV-XV)», *IbJ* 2, pp. 143-176.

— (ed.) (1992), *Polémica judeo-cristiana: Estudios*, Madrid.

Derrett, J. D. M. (1988), «Moving Mountains and Uprooting Trees (Mk 11.22; Mt 17.20; 21.21; Lk 17.6)», *BibOr* 30, pp. 231-244.

Descamps, A. (1987), *Jésus et Études et de théologie*
l'Église.
d'exégèse
, Lovaina.

Desroche, H. (1963), «Les messianismes et la catégorie de
l'échec»,
CIS 35, pp. 61-84.

Destro, A. y Pesce, M. (2014), *La morte di Gesù. Indagine su un mistero*, Milán.

Dewey, A. J. (2017), *Inventing the Passion. How the Death of Jesus Was Remembered*, Salem.

Dewey, J. (1994), *Orality and Textuality in Early Christian Literature*, Atlanta.

D'Holbach, P. H. T. (1770), *Tableau des saints, ou Examen de de la conduite, des du mérite des personnages que le Christianisme*
pour modeles
l'esprit,
maximes & et
révere & propose
, Londres.

— (1776), *Le christianisme dévoilé*, Londres.

— (1778), *Histoire critique de Jésus Christ ou analyse raisonnée des évangiles*, Ámsterdam (ed. orig. 1770; ed. cast.: *Historia crítica de Jesucristo*, 2014).

Dibelius, M. (1911), *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*, Gotinga.

Diderot, D. (1765), «Intolérance», en *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 8, Neufchastel, pp. 843-844.

Díez de Velasco, F. (32002), *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid.
Díez Macho, A. (1968), *Neophyti 1. Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana. Tomo I: Génesis*, Madrid/Barcelona.
Díez Macho, A. *et al*. (1984), *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo IV: Ciclo de Henoc*, Madrid.
Dihle, A. (1962), *Die goldene Regel: eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik*, Gotinga.
Dilthey, W. (2005), *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, en *id., Gesammelte Schriften* XXVI. Band, Gotinga.
Dirlmeier, F. (1935), *«Theophilía — Philotheîa», Phil* 90, pp. 57-77 y
176-193.
Dobos, K. D. (2016), «The Impact of the Conversos on Jewish Polemical Activity in Baroque Italy. Was Yehuda Aryeh me-Modena's
Magen we-Herev Destined for a Converso Audience?», *ASE* 33, pp. 413-434.
Dodd, C. H. (1938), *History and the Gospel*, Nueva York.
— (1963), *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge.
— (1970), *The Founder of Christianity*, Nueva York (ed. cast.: *El fundador del cristianismo*, 1974).
Doherty, E. (2009), *Jesus: Neither God nor Man. The Case for a Mythical Jesus*, Ottawa.
Donaldson, T. L. (1997), *Paul and the Gentiles: Remapping the Convictional World*
Apostle's
, Mineápolis.
Dormeyer, D. (1974), *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell: Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion*, Münster.
Downing, F. G. (1988), *Christ and the Cynics. Jeus and Other Radical Preachers in First Century Tradition*, Sheffield.

Drew, M. F. (ed.) (1910), *The Passion Play of Ober-Ammergau: The Great Atonement at Golgotha*, Londres.

Dunham, B. (1964), *Heroes and Heretics. A Social History of Dissent*, Nueva York (ed. cast.: *Héroes y herejes*, 1969).

Dunn, J. D. G. (1982), «The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2», *NTS* 28, pp. 461-478.

— (2003), *Jesus Remembered. Christianity in the Making Volume 1*, Grand Rapids (ed. cast.: *Jesús recordado*, 2009).

— (2005), *A New Perspective on Jesus. What the Quest for the Historical Jesus Missed* (ed. cast.: *Redescubrir a Jesús de Nazaret*, 2006).

Dupuis, Ch.-F. (1794), *L'origine de tous les cultes ou religion universelle*, París.

Edelstein, E. J. y Edelstein, L. (1945), *Asclepius. Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 vols., Baltimore.

Ehrman, B. D. (2001), *Jesús, el profeta judío apocalíptico*, Barcelona (orig. ingl. 1999).

— (2006), *The Lost Gospel of Judas Iscariot*, Nueva York.

— (2011), *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford.

— (2012), *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth*, Nueva York.

— (2013), *Forgery and Counterforgery. The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics*, Oxford.

— (2014), *How Jesus Became God*, Nueva York.

Eisler, R. (1929-1930), *IĒSOUS BASILEUS OU BASILEUSAS. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten*, 2 vols., Heidelberg.

Eliade, M. (1988), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II: de Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, Madrid (orig. fra. 1978).

Elliott, J. H. (2002), «Jesus Was Not an Egalitarian. A Critique

of an Anachronistic and Idealist Theory», *BTB* 32, pp. 75-91.
— (2003), «The Jesus Movement Was Not Egalitarian but Family-oriented», *BInt* 11, pp. 173-210.
Elliott, J. K. (1982), *Questioning Christian Origins*, Londres.
Emerton, J. A. (1958), «The Origin of the Son of Man Imagery», *JTS* 9, pp. 225-242.
Erasmo de Rotterdam (1984), *Elogio de la locura* (ed. de Pedro Rodríguez Santidrián), Madrid.
— (1995), *Enquiridion. Manual del caballero cristiano* (ed. de Pedro Rodríguez Santidrián), Madrid.
Ericksen, R. P. (1985), *Theologians under Hitler*, New Haven.
Eschner, C. (2010), *Gestorben und hingegeben «für» die Sünder: Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi*, 2 vols., Neukirchen-Vluyn.
Eubank, N. (2010), «A Disconcerting Prayer: On the Originality of Luke 23:34a», *JBL* 129, pp. 521-536.
Evans, C. A. (1994), «Jesus in Non-Christian Sources», en B. Chilton y C. A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Leiden, pp. 443-478.
— (2000), «Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel», *JGRCJ* 1, pp. 67-81.
— (2006), «Assessing Progress in the Third Quest of the Historical Jesus», *JSHJ* 4, pp. 35-54.
— (2006a), «Messianic Hopes and Messianic Figures in Late Antiquity», *JGRCJ* 3, pp. 9-40.
Eve, E. (2005), «Meier, Miracle, and Multiple Attestation», *JSHJ* 3, pp. 23-45.
Facchini, C. (2018) «Il Gesù di Leon Modena. Per una storia materiale ed urbana del *Magen we-herev* di Leon Modena», *ASE* 35, pp. 161-185.
— (2018a), «“The Immortal Traveler”. How Historiography

Changed Judaism», *ARG* 20, pp. 111-134.

Farmer, W. R. (1956), *Maccabees, Zealots and Josephus: An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-roman Period*, Nueva York.

Favret-Saada, J. y Contreras, J. (2004), *Le christianisme et ses juifs 1800-2000*, París.

Feldman, L. H. (1984), «Josephus as Biblical Interpreter», *JQR* 75, pp. 212-252.

Fenske, W. (2003), *Wie Jesus zum Arier wurde*, Darmstadt.

Festinger L. (1957), *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford.

Festinger, L. *et al.* (1956), *When Prophecy Fails*, Mineápolis.

Fetterley, J. (1978), *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction*, Bloomington.

Fiensy, D. A. y Hawkins, R. K. (eds.) (2013), *The Galilean Economy in the Time of Jesus*, Atlanta.

Fiensy, D. A. y Strange, J. R. (eds.) (2014-2015), *Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods*, 2 vols., Mineápolis.

Fierro, A. (2012), *Después de Cristo*, Madrid.

Fischer, M. *et al.* (1996), *Roman Roads in Judaea II: The Jaffa-Jerusalem Roads*, Oxford.

Fishman, T. (2003), «Changing Early Modern Jewish Discourse About Christianity: The Efforts of Rabbi Leon Modena», en D. Malkiel (ed.), *The Lion Shall Roar: Leon World Modena & His*, Jerusalén, pp. 159-194.

Fitzgerald, T. (2000), «Experience», en W. Braun y R. T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, Londres/ Nueva York, pp. 125-139.

Fitzmyer, J. (1985), «Abba and Jesus' Relation

to God», en *À Cause de Études offertes à Jacques Dupont l'Évangile:*
, París, pp. 15-38.
— (1986), *The Gospel According to Luke*, vol. II, Nueva York (ed. cast.: *El Evangelio según Lucas IV*, 2005).
— (2002), «The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature», *Bib* 83, pp. 211-29.
Fjärstedt, B. (1974), *Synoptic Traditions in 1 Corinthians*, Upsala.
Fletcher-Louis, C. (1996), «4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology», *DSD* 3, pp. 236-252.
Foley, J. M. (2002), *How to Read an Oral Poem*, Urbana.
Förster, N. (2012), *Jesus und die Steuerfrage*, Tubinga.
Fossum, J. E. (1985), *The Name of God and the Angel of the Lord*, Tubinga.
— (1991), «The New *Religionsgeschichtliche Schule*: The Quest for Jewish Christology», en E. Lovering (ed.), *Society of Biblical Literature Seminar Papers 1991*, Atlanta, pp. 638-646.
Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París (ed. cast.: *Vigilar y castigar*, 1986).
France, R. T. (2002), *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, Cambridge.
Fredriksen, P. (1988), *From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament Images of Jesus*, New Haven.
— (1991), *Jesus of Nazareth, King of the Jews*, Nueva York.
— (1995), «Did Jesus Oppose the Purity Laws?», *BR* 11, pp. 8-25 y
42-47.
— (1995a), «What you see is what you get: Context and Content in Current Research on the Historical Jesus», *ThT* 52, pp. 75-97.
— (2006), «Mandatory Retirement: Ideas in the Study of Christian Origins Whose Time Has Come to Go», *SR* 35,

pp. 241-243.
Frend, W. H. C. (1984), *The Rise of Christianity*, Londres.
Freud, S. (1973), «Lecciones introductorias al psicoanálisis», en *Obras completas. Tomo II*, Madrid (orig. alem. 1917).
Frey, J. (2006), «Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichenWissenschaft. Zum Problem: Jesus und die Apokalyptik», en M. Becker y M. Ohler (eds.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlichen Theologie*, Tubinga, pp. 23-94.
Freyne, S. (1998), *Galilee. From Alexander the Great to Hadrian 323BCE to 135CE*, Edimburgo.
— (2014), «Traces of the Emperor/Ruler Cult in First and Second Century Galilee and Samaria», en G. Van Belle y J. Verheyden (eds.), *Christ and the Emperor. The Gospel Evidence*, Lovaina, pp. 1-30.
Friedman, J. (1979), «The Reformation and Jewish Antichristian Polemics», *BHR* 41, pp. 83-97.
Fuchs, H. (1950), «Tacitus über die Christen», *VC* 4, pp. 65-93.
— (1963), «Nochmals: "Tacitus über die Christen"», *MusH* 20, pp. 221-228.
Funk, R. W., Hoover, R. W. y Jesus Seminar (1993), *The Five Gospels: the Search for the Authentic Words of Jesus*, Nueva York.
Gabba, E. (22001), «The Social, Economic and Political History of Palestine 63BCE-CE 70», en W. Horbury *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Judaism, vol. 3: The Early Roman Period*, Cambridge, pp. 94-168.
Garber, Z. (2011), «The Jewish Jesus: A
Partisan's
Imagination», en *id.* (ed.), *The Jewish Jesus: Revelation, Reflection, Reclamation*, West Lafayette, pp. 13-19.
Garbini, G. (1986), *Storia e ideologia antico*
nell'Israele
, Brescia.
García Martínez, F. (2002), «The Sacrifice of Isaac in 4Q225»,

en E. Noort y E. Tigchelaar (eds.), *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations*, Leiden, pp. 44-57.
Garrett, S. (2008), *No Ordinary Angel: Celestial Spirits and Christian Claims about Jesus*, New Haven.
Garroway, J. (2010), «The Law-Observant Lord: John Chrysostom's Engagement with the Jewishness of Christ», *JECS* 18, pp. 591-615.
— (2012), «The Circumcision of Christ: Rom 15.7-13», *JSNT* 34, pp. 303-322.
Gaston, Ll. (1993), «The Uniqueness of Jesus as a Methodological Problem», en B. H. McLean, *Origins and Method. Towards a New Understanding of Judaism and Christianity*, Sheffield, pp. 271-281.
Gawlick, G. (1989), «Reimarus und der englische Deismus», en K. Gründer y K. H. Rengstorf (eds.), *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*, Heidelberg, pp. 43-54.
Geiger, G. (1997), «Falsche Zitate bei Matthäus und Lukas», en C. M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels*, Lovaina, pp. 479-486.
Gelardini, G. (2011), «The Contest for a Royal Title: Herod versus Jesus in the *Gospel According to Mark* (6,14-29; 15,6-15)», *ASE* 28, pp. 93-106.
Georgi, D. (1990), «Leben-Jesu-Theologie/Leben-Jesu-Forschung», *TRE* 20, pp. 566-575.
— (1992), «The Interest in Life of Jesus Theology as a Paradigm for the Social History of Biblical Criticism», *HTR* 85, pp. 51-83.
Gerdmar, A. (2010), *Roots of Theological Anti-Semitism. German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler*

to Kittel and Bultmann, Leiden/Boston.
Gerhardsson, B. (21964), *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Upsala-Lund.
— (2001), *The Reliability of the Gospel Tradition*, Peabody.
Gericke, W. (1992), «Hermann Samuel Reimarus und die Grundliteratur seiner Zeit», *PN* 18, pp. 118-131.
Gianotto, C. (2008), «Il Vangelo secondo Tommaso e il problema storico di Gesù», en E. Prinzivalli (ed.), *Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*
L'enigma
, Milán, pp. 68-93.
Gibbon, E. (1896-1900), *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. John Bagnell Bury, 7 vols., Londres (ed. orig. 1776-1788) (ed. cast.: *Historia de la decadencia y ruina del Imperio romano*, 1984).
Gieschen, C. A. (1998), *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*, Leiden.
Gigon, O. (21979), *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Tubinga/Basilea.
Ginzburg, C. (1970), *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione del'500*
nell'Europa
, Turín.
— (2008), *Mitos, emblemas, indicios*, Barcelona, pp. 185-239 (orig. it. 1986).
Gladigow, B. (1998), «Macht», en H. Cancik *et al.*, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* IV, Stuttgart, pp. 68-77.
Gnilka, J. (1995), *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, Barcelona (orig. alem. 1990).
Goguel, M. (1910), «Juifs et Romains dans
l'histoire
de la passion», *RHR* 62, pp. 165-182 y
295-322

(ed. cast.: *Judíos y romanos en la historia de la Pasión. El problema histórico del arresto de Jesús* [estudio preliminar, traducción y epílogo de F. Bermejo Rubio], Madrid/Salamanca, 2018).
Gomá Lanzón, J. (2011), *Necesario pero imposible*, Madrid.
González Salinero, R. (2000), *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV-V)*, Madrid.
— (2015), «El grafito de Alexámeno: Recuperando el Debate sobre la caricatura anticristiana del Palatino (inv. 381403)», en S. López Quero y J. M. Maestre (eds.), *Studia Angelo Urbano Dicata*, Alcañiz/Madrid, pp. 323-340.
Goodacre, M. (2006), «Scripturalization in Mark's Crucifixion Narrative», en G. Van Oyen y T. Shepherd (eds.), *The Trial and Death of Jesus. Essays on the Passion Narrative in Mark*, Lovaina, pp. 33-47.
— (2012), «Criticizing the Criterion of Multiple Attestation», en C. Keith y A. Le Donne (eds.), *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, Londres/Nueva York, pp. 152-169.
Goodenough, E. R. (1928), «The Political Philosophy of Hellenistic Kingship», *YCS* 1, pp. 55-102.
— (1953-1968), *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Princeton.
Gradel, I. (2002), *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford.
Graf, F. (2004), «Trick or Treat? On Collective Epiphanies in Antiquity», *ICS* 29, pp. 111-130.
Grant, R. M. (1961), *The Earliest Lives of Jesus*, Nueva York.
Green, J. B. (2001), «Crucifixion», en M. Bockmuehl (ed.), *The Cambridge Companion to Jesus*, Cambridge, pp. 87-101.
Grossman, W. (1974), «Edelmann und das "öffentliche Schweigen" des Reimarus und Lessing. Toleranz und Politik des Geistes», *ZKG* 85, pp. 358-368.
Grundmann, W. (1940), *Jesus der Galiläer und das Judentum*, Leipzig.

— (1942), *Germanentum, Christentum und Judentum: Studien zur Erforschung ihres gegenseitigen Verhältnisses*, Leipzig.
Grünewald, T. (1999), *Räuber, Rebellen, Rivalen, Rächer: Studien zu Latrones im römischen Reich*, Maguncia.
Guetta, A. (2000), «Leone Modena's *Magen we-ḥerev* as an Anti-Catholic Apologia», *JSQ* 7, pp. 296-318 (reimp. en *Italian Jewry in the Early Modern Era. Essays in Intellectual History*, Boston 2014).
Guevara, H. (1985), *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Madrid.
Guignebert, C. (1969), *Jésus*, París (ed. orig. 1933).
Guijarro, S. (1998), *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Salamanca.
— (2017), «La Galilea del tiempo de Jesús. Las excavaciones de Magdala y el "Documento Q"», *RevBib* 79, pp. 89-125.
Gullotta, D. (2017), «On Richard Carrier's Doubts. A Response to Richard Carrier's *On the Historicity of Jesus: Why We Might Have Reason for Doubt*», *JSHJ* 15, pp. 310-346.
Gunkel, H. (1903), *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Gotinga.
Guthrie, W. K. C. (1950), *The Greeks and Their Gods*, Londres.
Gutwirth, E. (1984), «History and Apologetics in Fifteenth Century Hispano-Jewish Thought», *Helm* 35, pp. 231-242.
Haensch, R. (1997), *Capita provinciarum: Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit*, Maguncia.
Hägerland, T. (2006), «Jesus and the Rites of Repentance», *NTS* 52, pp. 166-187.
— *Jesus and the Forgiveness of Sins. An Aspect of his Prophetic Mission*, Cambridge 2012.
Hagner, D. A. (1984), *The Jewish Reclamation of Jesus: An*

Analysis and Critique of the Modern Jewish Study of Jesus, Grand Rapids.
Hahn, F. (1974), *Christologische Hoheitstitel*, Gotinga (ed. orig. 1963).
Halbwachs, M. (1950), *La mémoire collective*, París.
Hamerton-Kelly, R. G. (1992), «Sacred Violence and the Messiah: The Markan Passion Narrative as a Redefinition of Messianology», en J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, pp. 461-493.
Hamori, E. J. (2008), *When Gods Were Men: The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature*, Berlín.
Hanson, K. C. y Oakman, D. (1998), *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*, Mineápolis.
Harris, M. (1981), *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Madrid (orig. ingl. 1974).
Harvey, A. E. (1982), *Jesus and the Constraints of History*, Londres.
Hawting, G. R. (1999), *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, Cambridge.
Hayman, P. (1991), «Monotheism — A Misused Word in Jewish Studies?», *JJS* 42, pp. 1-15.
Hazard, P. (21961), *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, París (ed. orig. 1935).
Head, P. M. (2004), «The Nazi Quest for an Aryan Jesus», *JSHJ* 2, pp. 55-89.
Headland, T. N. *et al.* (eds.) (1990), *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*, Newbury Park.
Helms, R. (1988), *Gospel Fictions*, Amherst.
Hengel, M. (1968), *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Berlín (ed. cast.: *Seguimiento y carisma*, 1981).
— (1970), *War Jesus Revolutionär?*, Stuttgart.
— (1973), *Judentum und Hellenismus*, Tubinga.

— (1974), *Christus und die Macht-Die Macht Christi und die Ohnmacht der Christen*, Stuttgart.
— (1975), *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tubinga (ed. cast.: *El hijo de Dios*, 1977).
— (21976), *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis Chr*
70 n.
., Leiden (ed. orig. 1961).
— (1977), *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Filadelfia.
— (1979), *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart.
— (1981), *The Atonement: A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament*, Londres.
— (1989), *The Hellenization of Judaea in the First Century*, Londres.
— (1995), *Studies in Early Christology*, Edimburgo.
Hennell, Ch. C. (21841), *An Inquiry concerning the Origin of Christianity*, Londres (ed. orig. 1838).
Henrichs, A. (2010), «What Is a Greek God?», en J. N. Bremmer y A. Erskine, The *Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Edimburgo, pp. 19-39.
Herman, G. (2011), «Greek Epiphanies and the Sensed Presence», *Hist* 60, pp. 127-157.
— (2019), «The Sensed Presence as an Analytical Tool in Historical Research», en J. Lauwers *et al.* (eds.), *Psychology and the Classics*, Berlín, en prensa.
Herzog, W. R. (2000), *Jesus, Justice, and the Reign of God*, Louisville.
Heschel, S. (1998), *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago.
— (2008), *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton.
— (2011), «Historiography of Antisemitism versus Anti-Judaism: A Response to Robert Morgan», *JSNT* 33,

pp. 257-279.
Hezser, C. (2001), *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Tubinga.
— (2010), «Private and Public Education», en *ead., The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford, pp. 465-481.
Hiers, R. H. (1973), *The Historical Jesus and the Kingdom of God*, Gainesville.
Hills, J. V. (1998), «The Jewish Genius. Jesus According to John Meier», *Forum* 1, pp. 327-347.
Hoehner, H. W. (1972), *Herod Antipas*, Cambridge.
Höistad, R. (1948), *Cynic Hero and Cynic King,* Upsala.
Hollenbach, P. W. (1989), «The Historical Jesus Question in North America Today», *BTB* 19, pp. 11-22.
Holmén, T. (2001), «A Theologically Disinterested Quest? On the Origins of the "Third Quest" for the Historical Jesus», *STh* 55, pp. 175-197.
— (2008), «Authenticity Criteria», en C. A. Evans (ed.): *Encyclopedia of the Historical Jesus*, Londres/Nueva York, pp. 43-54.
Hooker, M. D. (1971), «Christology and Methodology», *NTS* 17, pp. 480-487.
— (1972), «On Using the Wrong Tool», *Th* 75, pp. 570-81.
Horbury, W. (1986), «The Twelve and the Phylarchs», *NTS* 32, pp. 503-527.
— (1998), *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, Londres.
— (2003), *Messianism among Jews and Christians. Twelve Biblical and Historical Studies*, Londres.
— (2004), «Jewish and Christian Monotheism in the Herodian Age», en L. T. Stuckenbruck y
W. E. S.
North (eds.), *Early Jewish and Christian Monotheism*, Londres/Nueva York, pp. 16-44.
Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (1998), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid (orig. alem. 1947).
Horsley, R. A. (1985), «Popular Messianic Movements around

the Time of Jesus», *CBQ* 47, pp. 435-463.
— (1986), «Ethics and Exegesis: “Love your Enemies” and the Doctrine of Non-Violence», *JAAR* 54, pp. 3-31.
— (1993), *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Mineápolis.
— (1994), «The Death of Jesus», en B. Chilton y C. A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Leiden 1994, pp. 395-422.
— (2003), *Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder*, Mineápolis.
— (2012), *The Prophet Jesus and the Renewal of Israel. Moving beyond a diversionary Debate*, Grand Rapids.
— (ed.) (2004), *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance: Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul*, Leiden.
Howell, M. y W. Prevenier (2001), *From Reliable Sources. An Introduction to Historical Methods*, Ithaca.
Hudson, W. (2009), *The English Deists. Studies in Early Enlightenment*, Londres.
Huizenga, L. A. (2009), «Obedience Unto Death: The Matthean Gethsemane and Arrest Sequence and the Aqedah», *CBQ* 71, pp. 507-529.
Hume, D. (1980), *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid (orig. ingl. 1748).
Hurtado, L. W. (1979), «New Testament Christology: A Critique of Bousset’s Influence», *ThS* 40, pp. 306-317.
— (21998), *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Londres/Nueva York.
— (2003), *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids (ed. cast.: *Señor Jesucristo*, 2008).
— (2005), *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Early Devotion to Jesus*, Grand Rapids (ed.

cast. parcial: *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*, 2013).
Iggers, G. G. (2012), *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*, Santiago de Chile (orig. ingl. 1997).
Israel, J. I. (2001), *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity*, Oxford.
Isaac, J. (1962), *L'enseignement du mépris*, París.
Jacobs, A. (2007), «Dialogical Differences: (De-)Judaizing Jesus' Circumcision»,
JECS 15, pp. 291-335.
Jaffé, D. (2009), *Jésus sous la plume des historiens juifs du XXe siècle*, París.
James, W. (1986), *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona (orig. ingl. 1902).
Jensen, M. H. (2006), *Herod Antipas in Galilee*, Tubinga.
Jeremias, J. (1958), «The Present Position in the Controversy Concerning the Problem of the Historical Jesus 1», *ExpT* 69, pp. 333-339.
— (1976), *Palabras desconocidas de Jesús*, Salamanca (orig. alem. 19633).
— (1981), *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca (orig. alem. 1966).
Johnson, L. T. (1996), *The Real Jesus. The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*, San Francisco.
Johnson, M. D. (1986), «Power Politics and New Testament Scholarship in the National Socialist Period», *JES* 23, pp. 1-24.
Joseph, S. J. (2010), «The Ascetic Jesus», *JSHJ* 8, pp. 146-181.
— (2011), «"Blessed is Whoever is Not Offended by Me": The Subversive Appropriation of (Royal) Messianic Ideology in Q 3-7», *NTS* 57, pp. 307-324.
— (2014), *The Nonviolent Messiah. Jesus, Q and the Enochic Tradition*, Mineápolis.
Jossa, G. (1980), *Gesù e i movimenti di liberazione della*

Palestina, Brescia.

Juster, J. (1914), *Les Juifs dans Romain: leur condition juridique, économique et sociale*
l'Empire
, 2 vols., Nueva York.

Kaestli, J.-D. (1998),
«L'utilisation
de
l'Évangile
de Thomas dans la recherche actuelle sur les paroles de Jésus», en D. Marguerat *et al.* (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches énigme*
d'une
, Ginebra, pp. 373-395.

Kähler, M. (31961), *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig (orig. 1892).

Kalish, R. A. y Reynolds, D. (1973), «Phenomenological Reality and Post-Death Contact», *JSSR* 12, pp. 209-221.

Kantiréa, M. (2007), *Les dieux et les dieux augustes: Le culte impérial en Grèce sous les Julio-claudiens et les Flaviens*, París.

Käsemann, E. (61970), «Das Problem des historischen Jesus» (1954), en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Gotinga, vol. I, pp. 187-214.

Kaufmann, W. (1983), *Crítica de la religión y la filosofía*, México (orig. ingl. 1958).

Kautsky, K. (1908), *Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung*, Stuttgart (ed. cast.: *El cristianismo. Sus orígenes y fundamentos*, 1973).

Kazen, T. (2010), *Issues of Impurity in Early Judaism*, Winona Lake.

— (2013), *Scripture, Interpretation, or Authority? Motives and Arguments in Conflicts*
Jesus' Halakic
, Tubinga.

Keith, C. (2011) *Jesus' Literacy. Scribal Culture and the Teacher*

from Galilee, Londres.
Keith, C. y Le Donne, A. (eds.) (2012), *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, Londres/Nueva York.
Kelber, W. (1983), *The Oral and the Written Gospel*, Filadelfia.
Kessler, E. (2004), *Bound by the Bible. Jews, Christians and the Sacrifice of Isaac*, Cambridge.
Kittel, G. (1933), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Erster Band, Stuttgart.
Klassen, W. (1970), «Jesus and the Zealot Option», *CJT* 16, pp. 12-21.
Klausner, J. (1925), *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*, Londres (orig. hebr. 1922; ed. cast.: *Jesús de Nazaret*, 1989).
Klawans, J. (2000), *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Nueva York.
— (2002), «Interpreting the Last Supper: Sacrifice, Spiritualizacion, and Anti-Sacrifice», *NTS* 48, pp. 1-17.
— (2006), *Purity, Sacrifice, and the Temple. Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford.
— (2017), «The Pseudo-Jewishness of Pseudo-Phocylides», *JSP* 26, pp. 201-233.
Klein, Ch. (1975), *Theologie und Antijudaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart*, Múnich.
Klein, D. (2009), *Hermann Samuel Reimarus Das theologische Werk*
(1694-1768):
, Tubinga.
Klijn, A. F. J. (1992), *Jewish-Christian Gospel Tradition*, Leiden.
Kloppenborg, J. (1996), «The Sayings Gospel Q and the Quest of the Historical Jesus», *HTR* 89, pp. 307-344.
— (2005), «As One Unknown, Without a Name? Co-opting the Apocalyptic Jesus», en J. S. Kloppenborg y J. W. Marshall, *Apocalypticism, Anti-Semitism and the Historical Jesus. Subtexts in Criticism*, Londres/Nueva York, pp. 1-23.
— (2008), «The Growth and Impact of Agricultural Tenancy

in Jewish Palestine», *JESHO* 51, pp. 31-66.
— (2014), *Synoptic Problems. Collected Essays*, Tubinga.
Koestermann, E. (1967), «Ein folgenschwerer Irrtum des Tacitus (Ann. 15,44,2ff.)?», *Hist* 16, pp. 456-469.
Kors, A. C. (1976), «The Myth of the Coterie Holbachique», *FHS* 9, pp. 573-595.
Köster, H. (1990), *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, Londres.
Kozodoy, M. (2015), *The Secret Faith of Maestre Honoratus: Profayt Duran and Jewish Identity in Late Medieval Iberia*, Filadelfia *[n. v.]*.
Kuch, H. (1978), «Zum Euripides-Rezeption im Hellenismus», *Klio* 60, pp. 191-202.
Kuhn, H.-W. (1982), «Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Christentums», *ANRW* 25.1, Berlín/Nueva York, pp. 648-793.
Kümmel, W. G. (1994), *Vierzig Jahre Jesusforschung (1950-1990)*, Bonn.
Künzi, M. (1970), *Das Naherwartungslogion Matthäus 10, 23. Geschichte seiner Auslegung*, Tubinga.
Lakatos, I. (1970), «Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes», en I. Lakatos y A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, pp. 91-195.
Landes, R. (2004), «Millennialism», en J. R. Lewis (ed.), *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford.
Lannert, B. (1989), *Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiss*, Tubinga.
Lanternari, V. (1960), *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milán.
Lapide, P. (1974), *Der Rabbi von Nazareth. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes*, Tréveris.

Lasker, D. J. (1996), «Jewish-Christian Polemics at the Turning Point: Jewish Evidence from the Twelfth Century», *HTR* 89, pp. 161-173.
Lawson, E. T. y McCauley, R. N. (1990), *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge.
Le Donne, A. (2011), *Historical Jesus. What Can We Know and How Can We Know It?*, Grand Rapids.
— (2012), «The Quest of the Historical Jesus: A Revisionist History through the Lens of Jewish-Christian Relations», *JSHJ* 10, pp. 63-86.
Lee, A. H. I. (2005), *From Messiah to Preexistent Son: and Early Christian Exegesis of Messianic Psalms*
Jesus' Self-consciousness
, Tubinga.
Légasse, S. (1994), *Le procès de Jésus.*
L'histoire
, París.
Lémonon, J. (1981), *Pilate et le gouvernement de la Judée*, París.
Lessing, G. E. (1976), *Werke. Siebenter Band. Theologiekritische Schriften I und II*, Múnich.
Levene, D. S. (2012), «Defining the Divine in Rome», *TAPA* 142, pp. 41-81.
Levenson, J. D. (1993), *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven.
— (2006), *Resurrection and the Restoration of Israel: the Ultimate Victory of the God of Life*, New Haven.
Levine, A. J. (2006), *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, Nueva York.
Liberati, A. M. y Silverio, E. (2010), *I servizi segreti in Roma antica. Informazioni e sicurezza dagli initia Urbis universale all'impero*
, Roma.
Lierman, J. (2004), *The New Testament Moses. Christian Perceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish*

Religion, Tubinga.

Lietzmann, H. (1958), «Der Prozeß Jesu», en *id.*, *Kleine Schriften II: Studien zum Neuen Testament*, Berlín, pp. 251-276.

Lieu, J. (2015), *Marcion and The Making of a Heretic*, Cambridge.

Linnemann, E. (1970), *Studien zur Passionsgeschichte*, Gotinga.

Litwa, M. D. (2012), *We Are Being Transformed. Deification in Soteriology*
Paul's
, Berlín.

— (2014), *Iesus Deus. The Early Christian Depiction of Jesus as a Mediterranean God*, Mineápolis.

Loftus, E. A. *et al*. (1996), «Manufacturing False Memories Using Bits of Reality», en L. M. Reder (ed.), *Implicit Memory and Metacognition*, Mahwah, pp. 195-220.

Loisy, A. (1910), *Jésus et la tradition évangelique*, París (reimp. Fráncfort 1971).

— (1911), «Le mythe de Christ», en *id., À propos des religions d'histoire*
, París, pp. 264-323.

— (1924), *L'Évangile selon Luc*, París.

Lomba, P. (ed.) (2009), *La vida y el espíritu del señor Benedicto de Spinosa o Tratado de los tres impostores: Anónimo Clandestino (siglos XVII-XVIII)*, Madrid.

Loofs, F. (1913), *What is the Truth About Jesus Christ?*, Nueva York.

Lundsteen, A. C. (1939), *Hermann Samuel Reimarus und die Anfänge der Leben-Jesu Forschung*, Copenhague.

Lurbe, P. (1995), «Le Christianisme au miroir de
l'Islam
dans le *Nazarenus* de John Toland», *DS* 27, pp. 335-347.

Maccoby, H. (1973), *Revolution in Judaea. Jesus and the Jewish Resistance*, Londres.

— (1992), *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil*, Nueva

York.
— (2003), *Jesus the Pharisee*, Londres.
MacCulloch, D. (2009), *A History of Christianity: the First Three Thousand Years*, Londres (ed. cast.: *Historia de la cristiandad*, 2011).
MacDonald, D. R. (2015), *Mythologizing Jesus. From Jewish Preacher to Epic Hero*, Lanham/Londres.
Machoveč, M. (1974), *Jesús para ateos*, Salamanca (orig. alem. 1972).
MacIntyre, A. (1977), «Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science», *The Monist* 60, pp. 453-472.
Mack, B. L. (1988), *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Filadelfia.
MacMullen, R. (1966), *Enemies of the Roman Order*, Cambridge (MA).
Magness, J. (2011), *Stone and Dung, Oil and Spit. Jewish Daily Life in the Time of Jesus*, Cambridge.
Magny, A. (2014), *Porphyry in Fragments. Reception of an Anti-Christian Text in Late Antiquity*, Surrey.
Maier, P. L. (1996), «The Inscription on the Cross of Jesus of Nazareth», *Hermes* 124, pp. 58-75.
Malina, B. J. (1984), «Jesus as Charismatic Leader?», *BTB* 14, pp. 55-62.
— (1988), «Patron and Client: The Analogy Behind Synoptic Theology», *Forum* 4, pp. 2-32.
— (2001), *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Mineápolis.
Mangas, J. y Montero, S. (eds.) (2001), *El milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas*, Madrid.
Marcovich, M. (1997), *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, Berlín.
Marcus, J. (2006), «Crucifixion as Parodic Exaltation», *JBL* 125, pp. 73-87.
— (2010), *El evangelio según Marcos*

1,1-8,21
, Salamanca (orig. ingl. 2000).
— (2011), *El evangelio según Marcos*
8,22-16,8
, Salamanca (orig. ingl. 2009).
— (2012), «Jesus the Jew in Recent Western Scholarship», en C. Karakolis *et al.* (eds.), *Gospel Images of Jesus Christ in Church Tradition and in Biblical Scholarship*, Tubinga, pp. 235-249.
Marguerat, D. *et al.* (eds.) (1998), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches énigme*
d'une
, Ginebra.
— (1999), «La "troisième quête" du Jésus de
l'Histoire»,
RSR 87, pp. 397-421.
Martin, Ch. (1941), «Le *Testimonium Flavianum*: Vers une solution definitive?» *RBPH* 20, pp. 409-465.
Martin, D. B. (2014), «Jesus in Jerusalem: Armed and Not Dangerous», *JSNT* 37, pp. 3-24.
— (2015), «Response to Downing and Fredriksen», *JSNT* 37, pp. 334-345.
Martin, L. H. y Wiebe, D. (eds.) (2016), *Conversations and Controversies in the Scientific Study of Religion*, Leiden.
Mason, S. (1991), *Flavius Josephus on the Pharisees*, Leiden.
Matheron, A. (1971), *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, París.
Mathews, T. F. (1993), *The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton.
Matthews, S. (2010), *Perfect Martyr. The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*, Oxford.
McArthur, H. K. (1971), «Burden of Proof in Historical Jesus Research», *ExpT* 82, pp. 116-119.
McCutcheon, R. (1997), *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford.

— (ed.) (1999), *The Insider-Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*, Londres/Nueva York.
— (2003), *The Discipline of Religion. Structure, Meaning, Rhetoric*, Londres/Nueva York.
McIver, R. K. (2011), *Memory, Jesus, and the Synoptic Gospels*, Atlanta.
McKnight, S. (1999), *A New Vision for Israel*, Grand Rapids.
McLaren, J. S. (2005), «Jews and the Imperial Cult: From Augustus to Domitian,» *JSNT* 27, pp. 257-278.
McNutt, J. E. (2012), «A Very Damning Truth: Walter Grundmann, Adolf Schlatter, and Susannah Heschel's *The Aryan Jesus*», *HTR* 105, pp. 280-301.
McVey, K. E. (1990), «A Fresh Look at the Letter of Mara Bar Sarapion to his Son», en R. Lavenant (ed.), *V Symposium Syriacum 1988, Katholieke Universiteit, Leuven, août 1988 29-31*, Roma, pp. 257-272.
Medicus, F. (ed.). (1908), *Fichtes Werke. vol. IV: Schriften von 1801-1806*, Leipzig.
Meier, J. P. (1979), *The Vision of Matthew: Christ, Church and Morality*, Nueva York.
— (1997), *Un judío marginal. Vol. I: Las raíces del problema y de la persona*, Estella (orig. ingl. 1991).
— (1997a), *Un judío marginal. Vol. II/1: Juan y Jesús. El reino de Dios*, Estella (orig. ingl. 1994).
— (1997b), *Un judío marginal. Vol. II/2: Los milagros*, Estella (orig. ingl. 1994).
— (1999), «The Present State of the "Third Quest" for the Historical Jesus: Loss and Gain», *Biblica* 80, pp. 459-487.
— (2000), «The Historical Jesus and the Historical Herodians», *JBL* 119, pp. 740-746.
— (2003), *Un judío marginal. Vol. III: Compañeros y competidores*, Estella (orig. ingl. 2001).

— (2004), «Del profeta como Elías al mesías real davídico», en D. Donnelly (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa*, Estella, pp. 63-111 (orig. ingl. 2001).
— (2010), *Un judío marginal. Vol. IV: Ley y amor*, Estella (orig. ingl. 2009).
— (2017), *Un judío marginal. Vol. V: La autenticidad de las parábolas a examen*, Estella (orig. ingl. 2015).
Melton, G. (1985), «Spiritualization and Reaffirmation: What Really Happens When Prophecy Fails», *AS* 26, pp. 17-29.
Menozzi, D. (1979), *Letture politiche di Gesù. Régime alla Rivoluzione*
Dall'Ancien
, Brescia.
Merz, A. y Tieleman, T. (eds.) (2012), *The Letter of Mara bar Sarapion in Context. Proceedings of the Symposium held at Utrecht University, December 2009*
10-12
, Leiden.
Meshorer, Y. (1982), *Ancient Jewish Coinage*, Dix Hills.
Meslier, J. (2010), *Memoria contra la religión*, Pamplona (trad. de J. Mina; orig. fra. 1725-1729).
Metzger, B. M. (1994), *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart.
Meyer, B. F. (1979), *The Aims of Jesus*, Londres.
— (1990), «Objectivity and Subjectivity in Historical Criticism of the Gospels», en D. L. Dungan (ed.), *The Interrelations of the Gospels*, Lovaina, pp. 546-565.
Millar, F. (1993), *The Roman Near East 31 337*
BC-AD
, Cambridge (MA).
Miller, R. J. (1992), «Historical Method and the Deeds of Jesus: The Test Case of the Temple Demonstration», *Forum* 8, pp. 5-30.
— (1997), «The Jesus of Orthodoxy and the Jesuses of the Gospels: A Critique of Luke Timothy

Johnson's *The Real Jesus*», *JSNT* 68, pp. 101-120.
— (1999), *The Jesus Seminar and Its Critics*, Santa Rosa.
Miller, R. J. (ed.) (2001), *The Apocalyptic Jesus. A Debate*, Santa Rosa.
Mocatta, M. (ed.) (1851), *Ḥizzuq Emunah or Faith Strengthened*, Londres.
Momigliano, A. (21993), *The Development of Greek Biography*, Cambridge.
Montefiore, C. J. G. (1910), *Some Elements of the Religious Teaching of Jesus according to the Synoptic Gospels*, Londres.
Montserrat, J. (1989), *La sinagoga cristiana*, Barcelona.
— (2007), *El galileo armado. Historia laica de Jesús*, Madrid.
— (2014), *¿Quién mató a Jesús? La patraña del pueblo deicida*, Sabadell.
Moore, G. F. (1921), «Christian Writers on Judaism», *HTR* 14, pp. 197-254.
— (1927), *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, Nueva York, vol. 2.
Moore, M. E. (2013), *Kenotic Politics: The Reconfiguration of Power in Praxis*
Jesus' Political
, Londres/Nueva York.
Morgan, R. (2010), «Susannah Heschel's
Aryan Grundmann», *JSNT* 32, pp. 431-494.
Mosterín, J. (2010), *Los cristianos*, Madrid.
Moss, C. R. (2004), «The Transfiguration: An Exercise in Markan Accommodation», *BibInt* 12, pp. 72-85.
Moxnes, H. (2002), «Jesus the Jew: Dilemmas of Interpretation», en I. Dunderberg *et al.* (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honour of Heikki Räisänen*, Leiden, pp. 83-103.
— (2003), *Putting Jesus in His Place. A Radical Vision of Household and Kingdom*, Louisville (ed. cast.: *Poner a Jesús*

en su lugar: una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios, Estella, 2005).
— (2012), *Jesus and the Rise of Nationalism*, Londres.
Mulsow, M. (ed.) (2011), *Between Philology and Radical Enlightenment. Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)*, Leiden.
Murcia, T. (2014), *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne*, Turnhout.
Myles, R. J. (2016), «The Fetish for a Subversive Jesus», *JSHJ* 14, pp. 52-70.
Neill, S. y Wright, N. T. (21988), *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford.
Nestle, E. y Aland, K. (2012), *Novum Testamentum Graece, 28. revidierte Auflage*, Stuttgart.
Neusner, J. (1972), «The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 A. D.: The Problem of Oral Tradition», *Kairos* 14, pp. 57-70.
Newman, C. C. *et al.* (eds.) (1999), *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, Leiden.
Nickelsburg, G. (1980), «The Genre and Function of the Markan Passion Narrative», *HTR* 73, pp. 153-184.
Nicolotti, A. (2015), *Sindone. Storia e leggende di una reliquia controversa*, Turín.
Niehoff, M. R. (2013), «A Jewish Critique of Christianity from Second-Century Alexandria: Revisiting the Jew Mentioned in *Contra Celsum*», *JECS* 21, pp. 151-175.
Nietzsche, F. (1974), *El Anticristo*, Madrid (orig. alem. 1895).
Nock, A. D. (1928), «Notes on Ruler Cult I-IV», *JHS* 48, pp. 21-43.
Norden, E. (1913), «Josephus und Tacitus über Jesus Christus

und seine messianische Prophetie», *NJKA* 31, pp. 637-666.

Norelli, E. (1998), «Le Papyrus Egerton 2 et sa localisation dans la tradition sur Jésus. Nouvel examen du fragment 1», en D. Marguerat *et al.* (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches énigme* *d'une*, Ginebra, pp. 397-435.

— (2008), «Considerazioni di metodo sull'uso delle fonti per la ricostruzione della figura storica di Gesù», en E. Prinzivalli (ed.), *Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica* *L'enigma*, Milán, pp. 19-67.

Noy, D. *et al.* (eds.) (2004), *Inscriptiones Judaicae Orientis. I: Eastern Europe*, Tubinga.

Oakman, D. E. (2012), *The Political Aims of Jesus*, Mineápolis.

Ochs, C. (2013), *Matthaeus Adversus Christianos. The Use of the Gospel of Matthew in Jewish Polemics against the Divinity of Jesus*, Tubinga.

Øistein Endsjø, D. (2009), *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*, Nueva York.

Olson, K. (1999), «Eusebius and the Testimonium Flavianum», *CBQ* 61, pp. 305-322.

— (2013), «A Eusebian Reading of the Testimonium Flavianum», en A. P. Johnson y J. M. Schott (eds.), *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*, Washington, pp. 97-114.

Palmer, S. J. y Finn, N. (1992), «Coping with Apocalypse in Canada: Experiences of Endtime in La Mission de L'Esprit Saint and the Institute of Applied Metaphysics», *SocA* 53, pp. 397-415.

Parente, F. (1977), *I frammenti di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*

dell'Anonimo, Nápoles.
Parhon-Stefanescu, C. y Procopiu-Constantinescu, T. (1967), «Considérations sur l'impression de présence», *AMS* 125, pp. 253-260.
Patterson, S. J. (1995), «The End of Apocalypse: Rethinking the Historical Jesus», *ThT* 52, pp. 29-48.
Pearson, B. (1997), *The Emergence of the Christian Religion: Essays on Early Christianity*, Harrisburg.
Peerbolte, J. (2008), «Jewish Monotheism and Christian Origins», en A. Houtmann *et al.* (eds.), *Empsychoi Logoi. Religious Innovation in Antiquity*, Leiden, pp. 227-246.
Pelikan, J. (1989), *Jesús a través de los siglos. Su lugar en la historia de la cultura*, Barcelona (orig. ingl. 1985).
Peppard, M. (2011), *The Son of God in the Roman World. Divine Sonship in Its Social and Political Context*, Oxford.
Pereira de Queiroz, M. I. (21978), *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, México (orig. fra. 1968).
Pérez Fernández, M. (ed.) (1984), *Los capítulos de Rabbí Eliezer*, Valencia.
— (2003), «Jesús de Galilea», en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (eds.), *Historia del cristianismo, I: El mundo antiguo*, Madrid, pp. 69-121.
Perrin, N. (1967), *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Londres.
Pesce, M. (2001), «Gesù e il sacrificio ebraico», *ASE* 18, pp. 129-168.
— (2011), «Per una ricerca storica su Gesù nei secoli XVI-XVIII: prima di Hermann S. Reimarus», *ASE* 28, pp. 433-464.
— (2013), «The Beginning of Historical Research on Jesus in the Modern Age», en C. Johnson Hodge *et al.* (eds.), *The One Who Sows Bountifully: Essays in Honor of Stanley K. Stowers*, Atlanta, pp. 77-88.

Pesch, R. (1977), *Das Markusevangelium II. Teil*, Friburgo.
Petersen, N. (1980), «The Composition of Mark 4:1-8:26», *HTR* 73, pp. 185-217.
Petridou, G. (2015), «Emplotting the Divine: Epiphanic Narratives as Means of Enhancing Agency», *RRE* 1, pp. 321-342.
— (2015a), *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford.
Picard, B. y Bernard, J.-F.
(1723-1743),
Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde, 9 vols., Ámsterdam.
Pike, D. K. y Kennedy, R. S. (1972), *The Wilderness Revolt: A New View of the Life and Death of Jesus Based on Ideas and Notes of the Late Bishop James A. Pike*, Nueva York.
Piñero, A. (2000), «La valoración propia de Jesús de Nazaret como mesías», en A. Alonso (coord.), *El mesianismo en el cristianismo antiguo y en el judaísmo*, Valladolid, pp. 87-89.
— (2006), *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Madrid.
— (ed.) (2008), *¿Existió Jesús realmente? El Jesús de la historia a debate*, Madrid.
Pleket, H. W. (1981), «Divine omnipotence», en H. S. Versnel (ed.), *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, pp. 171-183.
Pokorný, P. (2012), «Jesus as the Ever-living Lawgiver in the Letter of Mara bar Sarapion», en A. Merz y T. Tieleman (eds.), *The Letter of Mara bar Sarapion in Context. Proceedings of the Symposium held at Utrecht University, December 2009*
10-12
, Leiden, pp. 129-139.
Pomykala, K. E. (1995), *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism. Its History and Significance for Messianism*, Atlanta.
Popkin, R. (2007), *Disputing Christianity. The 400-Year-Old Debate Over Rabbi Isaac Ben Abraham Classic Arguments*

Troki's

, Nueva York.

Porter, S. E. (2000), *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research*, Sheffield.

Portier-Young, A. E. (2011), *Apocalypse Against Empire. Theologies of Resistance in Early Judaism*, Grand Rapids (ed. cast.: *Apocalipsis contra Imperio*, 2016).

Pötscher, W. (1965), «Die "Auferstehung" in der klassischen Antike», *Kairos* 7, pp. 208-215.

Preus, J. S. (1987), *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*, New Haven.

Price, R. M. (2000), *Deconstructing Jesus*, Amherst.

— (2011), *The Christ-Myth Theory and Its Problems*, Cranford.

Price, S. R. F. (1984), *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge.

— (1984a), «Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult», *JHS* 104, pp. 79-95.

Priestley, J. (1803), *Socrates and Jesus compared*, Filadelfia.

Prothero, S. R. (2003), *American Jesus: How the Son of God Became a National Icon*, Nueva York.

Proudfoot, W. (1985), *Religious Experience*, Berkeley.

Puente Ojea, G. (1974), *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid.

— (1990) *El Evangelio de Marcos*, Madrid.

— (2000), *El mito de Cristo*, Madrid.

— (2008), *La existencia histórica de Jesús*, Madrid.

Puig, A. (2000), «La recherche du Jésus historique», *Bib* 81, pp. 179-200.

Rainbow, P. A. (1991), «Jewish Monotheism as the Matrix for New Testament Christology: A Review Article», *NovT* 33, pp. 78-91.

Räisänen, H. (2001), «Exorcisms and the Kingdom: Is Q 11,20 a Saying of the Historical Jesus?», en *id.*, *Challenges to Biblical Interpretation. Collected Essays*

1991-2001

, Leiden, pp. 15-36.
— (2012), «Jesus and Hell», en T. Holmén (ed.), *Jesus in Continuum*, Tubinga, pp. 344-383.
Ramos Jurado, E. *et al*. (eds.) (2006), *Porfirio de Tiro, Contra los cristianos*, Cádiz.
Ratzinger, J. (2016), *Jesús de Nazaret*, Madrid (orig. alem. 2013).
Rauschning, H. (1939), *Hitler Speaks: A Series of Political Conversations with Adolf Hitler on his Real Aims*, Londres.
Redman, J. C. S. (2010), «How Accurate Are Eyewitnesses? Bauckham and the Eyewitnesses in the Light of Psychological Research», *JBL* 129, pp. 177-197.
Reed, J. L. (2006), *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Estella (orig. ingl. 2000).
Rees, W. D. (1971), «The Hallucinations of Widowhood», *BMJ* 4, pp. 37-41.
Reinbold, W. (1994), *Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien*, Berlín.
Reinhartz, A. (2006), «History and Pseudo-History in the Jesus Film Genre», *BibInt* 14, pp. 1-17.
— (2007), *Jesus of Hollywood*, Oxford.
— (2011), *Caiaphas. The High Priest*, Mineápolis.
— (2013), *Bible and Cinema: an Introduction*, Nueva York.
Reiser, M. (1990), *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund*, Münster.
— (2015), *Kritische Geschichte der Jesusforschung: von Kelsus und Origenes bis heute*, Stuttgart.
Renan, E. (1863), *La Vie de Jésus*, París (ed. cast.: *Vida de Jesús*, 1968).
Renehan, R. (1968), «Christus or Chrestus in Tacitus?», *PP* 122, pp. 368-370.
Rhoads, D. M. (1976), *Israel in Revolution C. E. A Political History Based on the Writings of Josephus*

6-74
, Filadelfia.
Ribas Alba, J. M. (2004), *El proceso a Jesús de Nazaret. Un estudio histórico-jurídico*, Granada.
Riches, J. K. (1980), *Jesus and the Transformation of Judaism*, Londres.
Riedo-Emmenegger, C. (2005), *Prophetisch-messianische Provokateure der Pax Romana: Jesus von Nazaret und andere Störenfriede im Konflikt mit dem römischen Reich*, Gotinga.
Riesner, R. (31988), *Jesus als Lehrer: eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, Tubinga.
Robinson, J. M. (1959), *A New Quest of the Historical Jesus*, Londres.
Rochais, G. (1981), *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament*, Cambridge.
Rodríguez, R. (2009), «Authenticating Criteria: The Use and Misuse of a Critical Method», *JSHJ* 7, pp. 152-167.
— (2012), «The Embarrassing Truth About Jesus: The Criterion of Embarrassment and the Failure of Historical Authenticity», en C. Keith y A. Le Donne (eds.), *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, Londres/Nueva York, pp. 132-151.
Rodríguez Carmona, A. (2001), *La religión judía*, Madrid.
Rollens, S. (2018), «The God Came to Me in a Dream: Epiphanies in Voluntary Associations as a Context for
Paul's
Vision of Christ», *HTR* 111, pp. 41-65.
Rook, J. T. (1981), «"Boanerges", Sons of Thunder» (Mark 3:17), *JBL* 100, pp. 94-95.
Rosenthal, J. (ed.) (1961), *Milḥamot (Jacob ben Reuben)*
ha-Šem
, Jerusalén.
Ross Taylor, L. (1931), *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown.
Rothschild, C. K. (2005), *Baptist Traditions and Q*, Tubinga.

Rudolph, K. (1977), «Das frühe Christentum als religionsgeschichtliches Phänomen», en J. Irmscher y K. Treu (eds.), *Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller: Historie, Gegenwart, Zukunft*, Berlín, pp. 29-42.
Ruether, R. (1974), *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Eugene.
Ruiz Bueno, D. (ed.) (1954), *Padres apologistas griegos (s. II)*, Madrid.
— (ed.) (1967), *Orígenes. Contra Celso*, Madrid.
Rutgers, L. V. (1994), «Roman Policy towards the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century C. E.», *CA* 13, pp. 56-74.
Rutledge, S. (2001), *Imperial Inquisitions: Prosecutors and Informants from Tiberius to Domitian*, Londres.
Ruzer, S. (2002), «From "Love your Neighbour" to "Love your Enemy". Trajectories in Early Jewish Exegesis», *RevB* 109, pp. 371-389.
— (2004), «"Love your Enemy" Precept in the Sermon on the Mount in the Context of Early Jewish Exegesis: A New Perspective», *RevB* 111, pp. 193-208.
— (2007), «The Double Love Precept: Between Pharisees, Jesus and Qumran Covenanters», en *id., Mapping the New Testament. Early Christian Writings as a Witness for Jewish Biblical Exegesis*, Leiden, pp. 71-99.
Safrai, Z. (2004), *The Economy of Roman Palestine*, Londres.
Salvador, J. (1838), *Jésus-Christ et sa doctrine. Histoire de la naissance de de son organisation et de ses progrès pendant le premier siècle*
l'Église,
, 2 vols., París.
Salvatorelli, L. (1929), «From Locke to Reitzenstein: The Historical Investigation of the Origins of Christianity», *HTR* 22, pp. 263-369.
Sanders, E. P. (1977), *Paul and Palestinian Judaism*, Londres/ Filadelfia.

— (1985), *Jesus and Judaism*, Londres (ed. cast.: *Jesús y el judaísmo*).
— (1991), «Defending the Indefensible», *JBL* 110, pp. 463-477.
— (1992), *Judaism. Practice & Belief 63 CE BCE-66*, Londres.
— (2001), *La figura histórica de Jesús*, Estella (orig. ingl. 1993).
Sanders, E. P. y Davies, M. (1989), *Studying the Synoptic Gospels*, Londres.
Sanders, J. T. (1998), «The Criterion of Coherence and the Randomness of Charisma: Poring Through Some Aporias in the Jesus Tradition», *NTS* 44, pp. 1-25.
Sandmel, S. (1956), *A Jewish Understanding of the New Testament*, Nueva York.
— (1969), *The First Christian Century in Judaism and Christianity: Certainties and Uncertainties*, Oxford.
Sáry, P. (2005), «Die Kreuzigungsstrafe im römischen Reich», *OIR* 10, pp. 183-213.
Saumagne, Ch. (1964), «Tacite et saint Paul», *RH* 232, pp. 67-110.
Scapparone, E. (2007), «"Efficacissimus Dei Filius". Sul Cristo Mago di Bruno», en F. Meroi (ed.), *La magia moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale nell'Europa*, Florencia, pp. 417-444.
Schacter, D. L. (2003), *Los siete pecados de la memoria*, Barcelona (orig. ingl. 2001).
Schäfer, P. (2007), *Jesus in the Talmud*, Princeton.
Schelbert, G. (2011), *ABBA Vater. Der literarische Befund vom Altaramäischen bis zu den späten Haggada-Werken*, Gotinga.
Schlosser, J. (1980), *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, vol. 1, París.
— (1995), *El Dios de Jesús*, Salamanca (orig. fra. 1987).

Schmidt, F. (1990), «John Toland, critique déiste de la littérature apocryphe», *Apocr* 1, pp. 119-145.
Schmidt, K.-L. (1919), *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Darmstadt (reed. 1969).
Schmithals, W. (1998), «Gibt es Kriterien für die Bestimmung echter Jesusworte?», *ZNT* 1, pp. 59-64.
Schneider, G. (1984), «The Political Charge against Jesus (Luke 23:2)», en E. Bammel y C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, pp. 402-414.
Schröder, W. (2009), «Religionsphilosophie im 16. Jahrhundert? Martin Seidel und seine Schrift *Origo et fundamenta religionis Christianae*», en M. Mulsow (ed.), *Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland 1570-1650*, Tubinga, pp. 161-172.
Schröter, J. (1997), *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, Neukirchen-Vluyn.
— (2002), «Von der Historizität der Evangelien: Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus», en J. Schröter y R. Brucker (eds.), *Der historische Jesus: Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, Berlín/Nueva York, pp. 163-212.
— (2008), «The Gospels as Eyewitness Testimony?», *JSNT* 31, pp. 195-209.
— (2010), «Die apokryphen Evangelien und ihre Bedeutung für die Frage nach dem historischen Jesus», en V. Spangenberg y A. Heinze (eds.), *Der historische Jesus im Spannungsfeld von Glaube und Geschichte*, Leipzig, pp. 93-145.
Schröter, J. y Jacobi, C. (eds.) (2017), *Jesus Handbuch*, Tubinga.

Schuller, E. (1990), «4Q372 1: A Text about Joseph», *RQ* 14, pp. 349-376.

— (1992), «The Psalm of 4Q372 1 within the Context of Second Temple Prayer», *CBQ* 54, pp. 67-79.

Schulthess, F. (1897), «Der Brief des Mara bar Sarapion», *ZDMG* 51, pp. 365-391.

Schultze, H. (1978), «Religionskritik in der deutschen Aufklärung: das Hauptwerk des Reimarus im 200. Jahr des Fragmentenstreits», *TLZ* 103, pp. 706-713.

Schürer, E. (1985), *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (ed. dirigida y revisada por G. Vermes, F. Millar y M. Black), 2 vols., Madrid (orig. ingl. 1979).

Schwartz, E. (ed.) (1903), *Eusebius Werke II, 1: Die Kirchengeschichte* (*GCS* IX/1-3), Leipzig.

Schwartz, D. R. (1992), *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tubinga.

— (2013), *Reading the First Century. On Reading Josephus and Studying Jewish History of the First Century* (*WUNT* 300), Tubinga.

Schweitzer, A. (91984), *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga (ed. orig. 1906 y 1913; ed. cast.: *Investigación sobre la vida de Jesús*, 2 vols., 1990 y 2002).

Scott, J. C. (2003), *Los dominados y el arte de la resistencia*, México (orig. ingl. 1990).

Scott, S. R. (2008), «The Binitarian Nature of the Book of Similitudes», *JSP* 18, pp. 55-78.

Seeley, D. (1990), *The Noble Death. Graeco-Roman Martyrology and Concept of Salvation*
Paul's
, Sheffield.

— (1993), «Rulership and Service in Mark 10:41-45», *NovT* 35, pp. 234-250.

— (1993a), «Jesus' Temple Act», *CBQ* 55, pp. 263-283.

Segal, A. F. (1977), *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden.

— (2004), *Life After Death: A History of the Afterlife in the Religions of the West*, Nueva York.

Senior, D. (1975), *The Passion Narrative According to Matthew*, Lovaina.

Shapiro, H. A. (1983), «Hêrôs Theos: The Death and Apotheosis of Herakles», *CW* 77, pp. 7-18.

Shapiro, J. (2000), *Oberammergau: The Troubling Story of the Most Famous Passion Play*
World's
, Nueva York.

Shaw. B. D. (1984), «Bandits in the Roman Empire», *PPr* 105, pp. 3-52.

— (2015), «The Myth of the Neronian Persecution», *JRS* 105, pp. 73-100.

Sheehan, J. (2005), *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*, Princeton.

Sheldon, R. M. (1998), «Jesus, as Security Risk: Insurgency in First Century Palestine?», *SWI* 9, pp. 1-37.

— (2005), *Intelligence Activities in Ancient Rome. Trust in the Gods, but Verify*, Londres/Nueva York.

Sherwin-White, A. N. (1963), *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford.

Siegele-Wenschkewitz, L. (1980), *Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage*, Múnich.

Sievert, R. (2005), *Isaak ben Abraham aus Troki im christlich-jüdischen Gespräch der Reformationszeit*, Münster.

Simon, M. (1955), *Hercule et le christianisme*, París.

Simonsohn, S. (ed.) (1960), *Leon Modena, Magen we-ḥerev*, Jerusalén.

Smallwood, M. (1981), *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian*, Leiden.

Smart, N. (2000), *Las religiones del mundo*, Madrid (orig. ingl. 1989).

Smelik, W. (2010), «The Languages of Roman Palestine», en C. Hezser, *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life*,

Oxford, pp. 122-141.
Smit, P.-B. (2008), *Fellowship and Food in the Kingdom: Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament*, Tubinga.
Smith, J. Z. (1990), *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago.
Smith, M. (1963), «A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Tradition», *JBL* 82, pp. 169-176.
Socas, F. (ed.) (2011), *Symbolum Sapientiae. La clave de la sabiduría (Un tratado clandestino del siglo XVII)*, Huelva.
Socas, F. y Toribio, P. (eds.) (2017), *Martin Seidel. Origo et Fundamenta Religionis Christianae. Un tratado clandestino del siglo XVII*, Madrid.
Sofia, F. (2004), «Gerusalemme tra Roma e Parigi: Joseph Salvador e le origini del cristianesimo», *ASE* 21, pp. 645-662.
Speidel, M. (2012), «Making Use of History Beyond the Euphrates: Political Views, Cultural Traditions, and Historical Contexts in the Letter of Mara bar Sarapion», en A. Merz y T. Tieleman (eds.), *The Letter of Mara bar Sarapion in Context. Proceedings of the Symposium held at Utrecht University, December 2009*
10-12
, Leiden, pp. 11-42.
Stanton, G. N. (1974), *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, Cambridge.
Stark, R. (1965), «A Taxonomy of Religious Experience», *JSSR* 5, pp. 97-116.
— (1991), «Normal Revelations: A Rational Model of "Mystical" Experiences», *RSO* 1, pp. 239-251.
Stauffer, E. (1967), *Jesus war ganz anders*, Hamburgo.
Steenburg, D. (1990), «The Worship of Adam and Christ as the Image of God», *JSNT* 39, pp. 95-109.
Stegemann, E. (1998), «Jesus», *Der neue Pauly*, vol. 5,

Stuttgart.
— (2002), «Wie im Angesicht des Judentums historisch vom Tod Jesu sprechen?», en G. Häfner y H. Schmid (eds.), *Wie heute vom Tod Jesu sprechen?*, Friburgo, pp. 23-52.
Stegemann, W. (2010), *Jesus und seine Zeit*, Stuttgart.
Stehly, R. (1977), «Boudhisme et Nouveau Testament. À propos de la marche de Pierre sur l'eau (Matthieu 14, 28s)», *RHPhR* 57, pp. 433-437.
Stendahl, K. (1962), «Hate, Non-Retaliation, and Love: 1QS 17-20 and Rom 12:19-21», *HTR* 55, pp. 343-355.
Stern, J. B. (1966), «Jesus' Citation of Deut 6:5 and Lev 19:18 in the Light of Jewish Tradition», *CBQ* 28, pp. 312-316.
Stevenson, T. R. (1992), «The Ideal Benefactor and the Father Analogy in Greek and Roman Thought», *CQ* 42, pp. 421-436.
Stökl ben Ezra, D. (2003), *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, Tubinga.
Strauss, D. F. (1835-1836), *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2 vols., Tubinga.
— (1862), *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Leipzig.
Stroumsa, G. G. (2010), *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge (MA).
Stuckenbruck, L. T. (1995), *Angel Veneration and Christology*, Tubinga.
Suter, D. (2007), «Enoch in Sheol: Updating the Dating of the Parables of Enoch», en G. Boccaccini *et al.* (eds.), *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, Grand Rapids, pp. 415-433.
Swift Riginos, A. (1976), *The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden.

Talbert, C. H. (1975), «The Concept of the Immortals in Mediterranean Antiquity», *JBL* 94, pp. 419-436.
— (2011), *The Development of Christology during the First Hundred Years, and other Essays on Early Christian Christology*, Leiden.
Talmage, F. (1981), *The Polemical Writings of Profiat Duran. The Reproach of the Gentiles and «Be not Like your Fathers»*, Jerusalén.
Taruffo, M. (2002), *La prueba de los hechos*, Madrid (orig. it. 1992).
Taves, A. (2009), *Religious Experience Reconsidered. A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton.
Taylor, J. E. (1997), *John the Baptist within Second Temple Judaism. A Historical Study*, Londres.
— (2006), «Pontius Pilate and the Imperial Cult in Roman Judaea», *NTS* 52, pp. 555-582.
— (2018), *What Did Jesus Look Like?*, Londres/Nueva York.
Taylor, J. E. y Adinolfi, F. (2012), «John the Baptist and Jesus the Baptist: A Narrative Critical Approach», *JSHJ* 10, pp. 247-284.
Testa, F. (2014), «Hermann Samuel Reimarus
(1694-1768)
e la ricerca del Gesù storico», *Intersezioni* 34, pp. 225-249.
Thate, M. J. (2013), *Remembrance of Things Past? Albert Schweitzer, the Anxiety of Influence, and the Untidy Jesus of Markan Memory*, Tubinga.
Theissen, G. (1995), *La sombra del galileo*, 1995 (orig. alem. 1986).
— (1997), *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, Salamanca (orig. alem. 1989).
Theissen, G. y Merz, A. (1999), *El Jesús histórico. Un manual*, Salamanca (orig. alem. 1996).
Theissen, G. y Winter, D. (1997), *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: Vom Differenzkriterium zum*

Plausibilitätskriterium, Gotinga.

Thiessen, M. (2016), «The Many for One or One for the Many? Reading Mark 10:45 in the Roman Empire», *HTR* 109, pp. 447-466.

Thompson, T. y Verenna, T. (eds.) (2012), *«Is This Not the Carpenter?» The Question of the Historicity of the Figure of Jesus*, Sheffield.

Tien, A. Y. (1991), «Distribution of Hallucinations in the Population», *JSPE* 26, pp. 287-292.

Tilliette, X. (1994), *El Cristo de la filosofía*, Bilbao (orig. fra. 1990).

Toland, J. (1718), *Nazarenus, or Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*, Londres.

Tommasi, F. (2014), *Non Cristo che tenga. Silenzi, invenzioni e imbarazzi alle origini del cristianesimo: Qual è il Gesù storico più credibile? c'è*, Lecce.

Toribio, P. (2016), «Los primeros testimonios sobre Martin Seidel, autor de *Origo et fundamenta religionis christianae*», *ASHF* 33, pp. 59-80.

Toynbee, J. M. C. (1947), «Ruler-Apotheosis in Ancient Rome», *NC* 7, pp. 126-149.

Trautner-Kromann, H. (1993), *Shield and Sword: Jewish Polemics against Christianity and Christians in France and Spain from 1100-1500*, Tubinga *[n. v.]*.

Trevor-Roper, H. R. [Introd.] (21973), *Table Talk His Private Conversations Hitler's 1941-1944:* (trad. de N. Cameron y R. H. Stevens), Londres (ed. orig. 1953).

Twelftree, G. (2009), «Jesus the Baptist», *JSHJ* 7, pp. 103-125.

Tyson, J. B. (1960), «Jesus and Herod Antipas», *JBL* 79, pp. 239-246.

— (1961), «The Blindness of the Disciples in Mark», *JBL* 80, pp. 261-268.

Van Os, B. (2011), *Psychological Analyses and the Historical Jesus*, Nueva York.

Vanderkam, J. C. y Milik, J. T. (1994), *Qumran Cave 4, VIII: Parabiblical Texts*, Part I (eds. H. W. Attridge y J. C. Vanderkam, DJD 13), Oxford.

Van Fossen, A. (1988), «How Do Movements Survive Failures of Prophecy?», en L. Kriesberg *et al.* (eds.), *Social Movements as a Factor of Change in the Contemporary World*, Connecticut, pp. 193-212.

Van Henten, J. W. (1997), *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish people: A Study of 2 and 4 Maccabees*, Leiden.

Van Voorst, R. E. (2000), *Jesus Outside the New Testament. An Introduction to the Ancient Evidence*, Grand Rapids.

Vargas Machuca, A. (2004), *El Jesús histórico. Un recorrido por la investigación moderna*, Madrid.

Vázquez Allegue, J. (1998), «¡Abba Padre! (4Q372 1, 16). Dios como Padre en Qumrán», *EstT* 32, pp. 167-186.

Vermes, G. (1973), *Jesus the Jew: A Reading of the Gospels Historian's*

, Londres (ed. cast.: *Jesús el judío*, 1977).

— (1983), *Jesus and the World of Judaism*, Londres.

— (1993), *The Religion of Jesus the Jew*, Londres (ed. cast.: *La religión de Jesús el judío*, 1996).

— (2002), *The Authentic Gospel of Jesus*, Londres.

Versnel, H. (1976), «Two Types of Roman "Deuotio"», *Mnem* 29, pp. 365-410.

— (1989), «Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des "Effective Death"», en J. W. Van Henten (ed.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, Leiden, pp. 162-196.

— (1990), *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes: Three Studies in*

Henotheism, Leiden.
— (2005), «Making Sense of Jesus' Death: The Pagan Contribution», en J. Frey y J. Schröter (eds.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tubinga, pp. 213-294.
Vessey, D. (1971), «Menoeceus in the Thebaid of Statius», *CPh* 66, pp. 236-243.
Vidal, S. (2006), *Jesús el Galileo*, Santander.
Vlastos, G. (1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge.
Voigt, C. (2003), *Der englische Deismus in Deutschland*, Tubinga.
Volkmann, H. (1967), «Basileía als Éndoxos Douleía», *Hist* 16, pp. 155-161.
Volney, C.-F. (1791), *Les ruines, ou Méditations sur les revolutions des empires*, París.
Vos, J. S. (1984), «Antijudaismus-Antisemitismus im *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament*», *NTT* 38, pp. 89-110.
Wagenseil, J. C. (1681), *Tela ignea Satanae, hoc est Judaeorum adversus Christum religionem Libri Arcani & Horribiles Deum & Christianam*, Altdorf.
Walker, W. O. (1969), «The Quest for the Historical Jesus: A Discussion of Methodology», *ATR* 51, pp. 38-56.
Walter, N. (1989), «Paul and the Early Christian Jesus-Tradition», en A. J. M. Wedderburn (ed.), *Paul and Jesus: Collected Essays*, Sheffield, pp. 51-80.
Wassén, C. (2016), «The Jewishness of Jesus and Ritual Purity», *SIDA* 27, pp. 11-36.
— (2016a), «Jesus' Work as a Healer in Light of Jewish Purity

Laws», en I. Kalimi (ed.), *Bridging between Sister Religions*, Leiden, pp. 87-104.
— (2016b), «Jesus' Table Fellowship with "Toll Collectors and Sinners". Questioning the Alleged Purity Implications», *JSHJ* 14, pp. 137-157.
Watt, W. M. (1953), *Muhammad at Mecca*, Oxford.
Waysblum, M. (1952), «Isaac of Troki and Christian Controversy in the XVI Century», *JJS* 3, pp. 62-77.
Webb, R. L. (1991), *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*, Sheffield.
— (2009), «The Roman Examination and Crucifixion of Jesus: Their Historicity and Implications», en D. L. Bock y R. L. Webb (eds.), *Key Events in the Life of the Historical Jesus*, Tubinga, pp. 669-773.
Weber, G. (2000), *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart.
Weaver, W. P. (1999), *The Historical Jesus in the Twentieth Century*
1900-1950,
Harrisburg.
Wedderburn, A. J. M. (2010), *Jesus and the Historians*, Tubinga.
Weinfeld, M. (1982), «The King as the Servant of the People: The Source of the Idea», *JJS* 33, pp. 189-194.
Weinreich, M. (1999), *Professors. The Part of Scholarship in Crimes Against the Jewish People*
Hitler's
Germany's
, New Haven (ed. orig. 1946).
Weinstock, S. (1971), *Divus Julius*, Oxford.
Weiss, J. (31964), *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Gotinga (ed. orig. 1892).
Weitzman, S. (2009), «Warring against Terror. The *War Scroll* and the Mobilization of Emotion», *JSJ* 40, pp. 213-241.
Wellhausen, J. (1905), *Einleitung in die drei ersten Evangelien*,

Berlín.
Wenell, K. J. (2007), *Jesus and Land: Sacred and Social Space in Second Temple Judaism*, Londres.
— (2017), «Kingdom, Not Kingly Rule: Assessing the Kingdom of God as Sacred Space», *BibInt* 25, pp. 206-233.
Wengst, K. (2013), *Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem «historischen» Jesus*, Stuttgart.
Wenham, J. W. (1982), «Why Do You Ask Me About the Good? A Study of the Relation Between Text and Source Criticism», *NTS* 28, pp. 116-125.
Wernik, U. (1975), «Frustrated Beliefs and Early Christianity: A Psychological Enquiry into the Gospels of the New Testament», *Numen* 22, pp. 96-130.
Wiebe, D. (1991), *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict With Theology in the Modern University*, Nueva York.
Wilke, C. L. (2016), «Historicizing Christianity and Profiat Duran's *Kelimat ha Goyim* (1397)», *MedEnc* 22, pp. 140-164.
Wilker, J. (2007), *Für Rom und Jerusalem. Die herodianische Dynastie im 1. Jahrhundert n. Chr.*, Fráncfort.
Wilson, B. R. (1973), *Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples*, Londres.
Willitts, J. (2005), «Presuppositions and Procedures in the Study of the "Historical Jesus"», *JSHJ* 3, pp. 61-108.
Windisch, H. (1909), *Der messianische Krieg und das Urchristentum*, Tubinga.
Winiarczyk, M. (2000), «La mort et l'apothéose d'Héraclès», *WS* 113, pp. 13-29.
Winkler, H. y Stuiber, A. (1957), «Devotio», *RAC* III,

pp. 849-862.
Winn, A. (2008), *The Purpose of Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*
Mark's
, Tubinga.
— (2014), «Tyrant or Servant? Roman Political Ideology and Mark 10.42-45», *JSNT* 36, pp. 325-352.
Winter, P. (21974), *On the Trial of Jesus*, Berlín (orig. 1961; ed. cast.: *El proceso a Jesús*, 1983).
Wiseman, T. P. (2010), *Cosmetics. Three Studies in Greco-Roman Literature*
Clio's
, Bristol.
Witherington, B. (1995), *The Jesus Quest. The Third Quest for the Jesus of Nazareth*, Carlisle.
Woolston, Th. (1727-1729), *A Discourse on the Miracles of Our Savior*, Londres.
Worsley, P. (1957), *The Trumpets Shall Sound: A Study of «Cargo» Cults in Melanesia*, Londres (ed. cast.: *Al son de la trompeta final*, 1980).
Wrede, W. (1901), *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Gotinga.
Wright, N. T. (1986), «"Constraints" and the Jesus of History», *SJT* 39, pp. 189-210.
— (1996), *Jesus and the Victory of God*, Mineápolis.
— (2003), *The Resurrection of the Son of God*, Londres.
Yarbro Collins, A. (1997), «Apotheosis and Resurrection», en P. Borgen y S. Giversen (eds.), *The New Testament and Hellenistic Judaism*, Peabody, pp. 88-100.
— (1998), «Finding Meaning in the Death of Jesus», *JR* 78, pp. 175-196.
— (1999), «The Worship of Jesus and the Imperial Cult», en Newman 1999, pp. 234-257.
— (1999a), «Mark and His Readers: The Son of God Among Jews», *HTR* 92, pp. 393-408.

— (2000), «Mark and His Readers: The Son of God Among Greeks and Romans», *HTR* 93, pp. 85-100.

— (2007), *Mark. A Commentary*, Mineápolis.

— (2007a), «How On Earth Did Jesus Become a God? A Reply», en D. B. Capes *et al.* (eds.), *God and Children: Christology and Community in Early Judaism and Christianity*
Israel's
Rebecca's
, Waco, pp. 55-66.

Young, F. M. (2006), «Prelude: Jesus Christ, Foundation of Christianity», en M. M. Mitchell y F. M. Young (eds.), *The Cambridge History of Christianity, vol. 1: Origins to Constantine*, Cambridge, pp. 1-34.

Zangenberg, J. (2017), «Nichtliterarische Zeugnisse», en Schröter y Jacobi 2017, pp. 171-181.

Zeichmann, C. B. (2017), «The Date of
Mark's
Gospel apart from the Temple and Rumors of War: The Taxation Episode (Mark 12:13-17) as Evidence», *CBQ* 79, pp. 422-437.

— (2017a), «Capernaum: A "Hub" for the Historical Jesus or the Markan Evangelist?», *JSHJ* 15, pp. 147-165.

— (2018), *The Roman Army and the New Testament*, Lanham.

Zeller, D. (1988), «Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Neuen Testament und die antike Religionsgeschichte», en *id.* (ed.), *Menschwerdung Gottes — Vergöttlichung von Menschen*, Friburgo, pp. 141-176.

— (1996), «La métamorphose de Jésus comme épiphanie (Mc 9,2-8)», en A. Marchadour (ed.), *exploré: Mélanges offerts à Simon Légasse*
L'Évangile
, París, pp. 167-186.

— (2003), «The THEIA PHYSIS of Hippocrates and of other "Divine Men"», en J. T. Fitzgerald *et al.* (eds.), *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in*

Honor of Abraham J. Malherbe, Leiden, pp. 49-69.
Zerbe, G. (1993), *Non-Retaliation in Early Jewish and New Testament Texts: Ethical Themes in Social Contexts*, Sheffield.
— (1993a), «“Pacifism” and “Passive Resistance” in Apocalyptic Writings: A Critical Evaluation», en J. H. Charlesworth y C. A. Evans (eds.), *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*, Sheffield, pp. 65-95.
Zetterholm, K. H. (2016), «Isaac and Jesus: a Rabbinic Reappropriation of a “Christian” Motif?», *JJS* 67, pp. 102-120.
Zygmunt, J. S. (1972), «When Prophecies Fail: A Theoretical Perspective on the Comparative Evidence», *ABS* 16, pp. 245-267.

Notas

[1] Cfr. Stroumsa 2010, pp. 3 y ss. <<

[2] Hace ya casi un siglo, un estudioso ponía en guardia contra toda imagen de Jesús «como un personaje a tal punto extraordinario por los dones de su genio, a tal punto fuera de lo normal por la profundidad de su sentimiento religioso y la delicadeza de su sensibilidad moral, que no puede en verdad comparárselo a nada humano. Hay en este modo de retratarlo, todavía bastante común, incluso entre los no creyentes, una suerte de resabio muy tenaz de la fe atávica en su divinidad, que no deja de ser muy enojoso para la libertad de la crítica» (Guignebert 1933, p. 294). < <

[3] Utilizo «Jacobo» para referirme a los individuos que las fuentes griegas llaman *'Iákōbos*, nombre convertido en castellano —por un proceso de «hagiografía lingüística»— en «Santiago». < <

[4] Por lo demás, al menos en el caso del último de estos artefactos, las pruebas que apuntan a una falsificación son abrumadoras; cfr. *v. gr*. Bernhard 2015. < <

[5] Sobre la distinción entre *emic* y *etic*, cfr. *v. gr*. Headland 1990; McCutcheon 1999. En este sentido, el presente libro se sitúa expresamente en el marco del paradigma naturalista de estudio de los fenómenos religiosos (cfr. Preus 1987; McCutcheon 1997). < <

[1] Para tratamientos críticos de tales pretensiones, cfr. *v. gr*. Nicolotti 2015; Zangenberg 2017. < <

[2] Por supuesto, nada impide *a priori* que las Iglesias cristianas canonizasen solo los documentos que los historiadores modernos, sobre la base de sus propios criterios, consideran más aprovechables para reconstruir la figura de Jesús. Sin embargo, la coincidencia sería lo bastante llamativa como para que valga la pena reflexionar sobre la probabilidad de tal conclusión. < <

[3] El carácter apocalíptico del grupo de Jesús parece explicar la ausencia de fuentes anteriores: en la espera del fin de los tiempos, registrar el pasado para la posteridad no fue una prioridad. < <

[4] Gal 1,1.11-12; 2 Cor 12,1-4.9. < <

[5] Flp 3,6; 1 Cor 15,9. El lenguaje usado en Gal 1,13-14 («perseguir», «devastar») es elocuente. < <

[6] 1 Tes 5,2 (cfr. Mt 24,43-44 y Lc 12,39-40); 1 Tes 5,13 (cfr. Mc 9,50); 1 Tes 5,15 (cfr. Mt 5,38-48; Lc 6,27-38); Rm 12,14 (cfr. Mt 5,44; Lc 6,27-28); Rm 12,17 (cfr. Mt 5,39-42; Lc 6,29-30); Rm 13,7 (cfr. Mc 12,13-17; Mt 22,15-22; Lc 20,20-26); Rm 14,13 (cfr. Mc 9,42; Mt 18,7; Lc 17,1-2); Rm 14,14 (cfr. Mc 7,15; Mt 15,11); 1 Cor 13,2 (Mc 11,23; Mt 21,21). Otras alusiones resultan demasiado tenues o genéricas o tienen paralelos en la literatura judía y grecorromana. < <

[7] Esto se ve apoyado por el (raro) uso transitivo del verbo *skandalízein* en 1 Cor 8,13. < <

[8] Cfr. Fjärstedt 1974; Allison 1982. < <

[9] Cfr. Rm 14 y caps. 4, 8 y 10 de 1 Cor; cfr. Allison 1982, pp. 10-17. < <

[10] Cfr. Hengel 1979, p. 45. < <

[11] La crucifixión podía adoptar diversas formas, entre ellas la de exponer el cuerpo atado. < <

[12] 1 Cor 15,24-25; Rm 15,12. < <

[13] Un pasaje en el que se afirma que «los judíos mataron al Señor Jesús» (1 Tes 2,14-16) no puede esgrimirse válidamente contra la responsabilidad romana en la crucifixión. Si no es una interpolación, puede considerarse un ejemplo de hipérbole polémica. < <

[14] Pablo parece haber sido, junto con sus colaboradores, el fundador de varias comunidades de creyentes, como la de Tesalónica (1 Tes 1,1-2; Hch 17,1-9). Esto significa que esas comunidades, familiarizadas con la tradición sobre Jesús, deben de haberla recibido del propio Pablo. A su vez, ello puede contribuir a explicar por qué este no reproduce en su totalidad los dichos de Jesús que conocía: sus cartas presuponen, como ya se ha indicado, una iniciación en esa tradición. < <

[15] Cfr. 1 Cor 15,8; 2 Cor 12,2. Esto permite elucidar el escaso interés de Pablo en la figura histórica de Jesús —lo que se muestra, por ejemplo, en su concepción de «reino de Dios», espiritualizada en relación con lo que parece haber sido la idea de Jesús—; cfr. Elliott 1982, p. 147. Tal desinterés es asimismo visible en muchos creyentes cristianos a lo largo de la historia. < <

[16] Se ha pretendido que la expresión *historēsai Kēphân* (Gal 1,18) indica que Pablo fue a visitar a Pedro a Jerusalén para recabar información sobre Jesús (Dunn 1982, pp. 463-466). El problema de esta interpretación no es solo que resulta filológicamente frágil —puede significar simplemente «ir a conocer a Cefas»—, sino que no puede explicar por qué Pablo habría esperado años antes de ir a ver a los discípulos de Jesús, tal como declara en el mismo pasaje; tampoco se compadece con la afirmación de que solo vio a Cefas y a «Jacobo, el hermano del Señor» (Gal 1,19): si su propósito hubiera sido obtener información fiable, habría buscado contrastarla con otros testigos. < <

[17] Cfr. Walter 1989, pp. 78-79. < <

[18] Tiendo —siguiendo a Norelli 2008— a usar el término «canonizado» con el objeto de hacer aún más patente que el carácter canónico de algunos evangelios es el resultado de un proceso. < <

[19] Cfr. *v. gr*. Burridge 22004. < <

[20] Lucas cuenta su historia «para que compruebes la solidez de las palabras que has recibido» (Lc 1,4). Esto muestra que, más allá de la referencia retórica a una «cuidadosa indagación», el autor no se propone investigar críticamente lo acontecido, sino afianzar la confianza en una tradición religiosa. Cualquier novedad en su relato está supeditada a una enseñanza cuyas líneas maestras son ya conocidas por su destinatario, y por ende al servicio de una verdad preestablecida. < <

[21] Jn 20,30-31. Salvo indicación en contrario, la traducción de citas de textos tanto antiguos como modernos es del autor. Las obras del Nuevo Testamento han sido vertidas a partir de la edición del texto griego de Nestle y Aland 2012. <<

[22] Sobre el tratamiento de estos relatos por parte del historiador, cfr. Apéndice IV. < <

[23] El retrato de los fariseos como sujetos de entrada mortalmente opuestos a Jesús carece de plausibilidad histórica y psicológica, y es contradicha por otras secciones de la narración, pero resulta literariamente útil para crear suspense, otorgar a la historia sentido dramático y preparar al lector para aceptar el relato del arresto y la pasión, que anticipa (cfr. Mc 3,6 y 15,1). < <

[24] «Secta de los nazoreos (*tōn Nazōraíōn*)» es la denominación usada en Hch 24,5 para describir al grupo de seguidores de Jesús. La etimología es discutida: podría referirse a la vinculación de este con la población de Nazaret, o bien a que su memoria fue asociada con algún voto de nazireato (cfr. Nm 6,1-21). < <

[25] Bourgel 2012. Cfr. *infra*, del cap. VIII el epígrafe «Indicios de una historia alternativa», y del IX, «La inverosimilitud de los relatos del juicio judío». < <

[26] Algunos factores parecen respaldar esta idea, pero no otros. Si la biografía antigua es «el relato de la vida de un hombre desde el nacimiento hasta la muerte» (Momigliano 19932, p. 11), el Evangelio de Marcos —que carece de relato de la infancia— no casa con tal definición: la actividad de Jesús se presenta como la manifestación terrena de un plan divino (Mc 1,11; 9,7). Por su comprensión apocalíptica de la historia y por su focalización en Jesús como mediador de salvación, la historia de Marcos presenta coincidencias más bien con historias populares judías de liberación divina mediadas a través de la acción humana; además, le falta el refinamiento lingüístico y filosófico de las biografías grecorromanas. < <

[27] Cfr. *infra*, del cap. XIII el epígrafe «El príncipe de la paz: la creación de un Jesús no-violento». < <

[28] La inspiración resulta más clara en la versión de Mateo; cfr. Stökl ben Ezra 2003, pp. 165-173. < <

[29] Los evangelistas difieren también en las que supuestamente habrían sido las últimas palabras de Jesús. Mientras Marcos y Mateo tienen la frase: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34), Lucas le hace decir: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46; con cita del Salmo 31,6), y Juan: «Está consumado» (Jn 19,30). Todas estas versiones implican que la escena es una ficción literaria creada con propósitos religiosos y morales. < <

[30] Cfr. Nickelsburg 1980; Mack 1988, pp. 265-270; Dewey 2017, pp. 71-73. < <

[31] Mc 1,16-20; Mt 8,21-22; Lc 9,61-62. < <

[32] Helms 1988, p. 16. < <

[33] El debate sobre la relevancia de los textos «apócrifos» para la búsqueda histórica fue planteado ya en el siglo XVII por John Toland, y más tarde por Herder y Lessing. < <

[34] Cfr. Ireneo, *Adv Haer* V 33,3-4. < <

[35] La antigüedad aumenta las probabilidades de autenticidad, pero no constituye una garantía de ella; tradiciones atestiguadas en fecha temprana podrían ser ya parcial o totalmente legendarias. < <

[36] Un caso típico del rechazo tajante de las fuentes no canonizadas es Meier 1997, pp. 131-182. < <

[37] Jeremias 1976, pp. 72-78. < <

[38] Más tarde, estas ideas serían desarrolladas de forma sistemática en Köster 1990. < <

[39] Funk *et al*. 1993. < <

[40] Cfr. Crossan 1991. < <

[41] Para empezar, se proponen sin la menor justificación cuatro estratos de duración diferente: 30 años para el primero
(30-60),
20 para el segundo
(60-80),
40 para el tercero
(80-120)
y 30 para el cuarto
(120-150).
Además, Crossan pretende para sus dataciones, del todo conjeturales, una objetividad de la que carecen; cfr. Kaestli 1998, pp. 385-389. < <

[42] DeConick 2011. Cfr. *infra*, del cap. VI el epígrafe «El reino de Dios (II): inminencia y entusiasmo escatológico», y del VII, «Las radicales exigencias del seguimiento». < <

[43] La dialéctica pendular producida cuando un paradigma demasiado unilateral es sustituido, así como el prurito de originalidad de ciertos autores, explica las exageraciones que se han producido en algunos ámbitos en relación con el tratamiento de los apócrifos. < <

[44] Para una visión escéptica, cfr. *v. gr*. Schröter 1997, pp. 31-43 y
122-143.
< <

[45] Jerónimo, *Adv Pel* III 2; *PL* 23, 597B-598A (*CCSL* 80). < <

[46] Cfr. Clemente, *Strom* II 45,5; Orígenes, *Comm. Io*. II 12.
< <

[47] Para el primer caso, cfr. *v. gr*. Jerónimo, *Comm. Eph*. 5,4 (*PL* 26,552D). Para el segundo, cfr. Jerónimo, *Vir. inl*. 2. < <

[48] Cfr. Brown 2005, pp. 1547-1584. < <

[49] Cfr. Norelli 1998. < <

[50] *AJ* XVIII 63-64. Sobre la autenticidad de *AJ* XX 200, cfr. Whealey 2003, pp. 2-5. < <

[51] Cfr. Meier 1997, pp. 79-108 (dependiente de Martin 1941). < <

[52] Orígenes, *Comm. Mat*. X 17; *CC* I 47. < <

[53] *AJ* XX 200. Para lo que sigue, cfr. Bermejo Rubio 2014a y 2014c; Curran 2017. < <

[54] La naturaleza apologética de la obra de Josefo es conocida. El historiador había luchado en la guerra como comandante de Galilea antes de entregarse a los romanos. Su intento de canalizar la responsabilidad de la guerra únicamente en algunas facciones le llevó a oscurecer el impulso religioso de los rebeldes, y a amortiguar todo lo posible las esperanzas mesiánicas de su pueblo. < <

[55] Cfr. *v. gr. AJ* XVII 329; en XVIII 6 la expresión se emplea para describir la reacción popular al llamamiento de Judas el Galileo a resistirse al censo y oponerse al pago del tributo a Roma. < <

[56] Cfr. *AJ* I 207; VI 196; XI 199; XVII 327. Cfr. 2 Pe 2,1 (conexión con falsos profetas). < <

[57] Migne, *PG* 20, col. 117 (*Iesoûs tís* = *Jesus quidam*); Schwartz 1903, p. 78, n. 19. < <

[58] *AJ* XVII 433 (Menajén); XIX 273 (Simón); XX 297; *BJ* II 60 (Atronges); II 433; II 599; III 229. Obsérvese que ese lenguaje encuentra su correspondencia en fuentes romanas: Tácito, *Hist.* V 9 se refiere a un pretendiente judío al trono, como *Simo quidam* («un tal Simón»). < <

[59] Ello hace suponer un original griego del tipo *enomízeto* o *episteúeto eînai*. < <

[60] *AJ* XVIII, 55-89. Cfr. Norden 1913; Bardet 2002, p. 65. <<

[61] Así lo razonó Robert Eisler, cuyos argumentos han sido aceptados por diversos autores. Los protestantes G. Theissen y A. Merz, presuponiendo que Jesús no pudo estar implicado en actividad antirromana, mantienen que el texto original debe de haber contenido una referencia a «una *temida* sublevación de Jesús o de sus seguidores» (Theissen y Merz 1999, p. 94, cursivas originales), que habría sido suprimida. Pero cabe preguntar por qué los cristianos habrían necesitado eliminar información relativa a meras sospechas: tal eliminación es mucho más probable si el texto original contenía una efectiva referencia a un hecho insurgente. < <

[62] Repárese en que el hecho de que el pasaje no fuese interpolado hasta después de Orígenes admite varias interpretaciones: o bien, aun conteniendo información perturbadora, no era fácilmente criticable (*v. gr*. dado su carácter descriptivo y su concordancia con ciertas noticias contenidas en los propios evangelios canónicos); o bien simplemente los cristianos no tuvieron durante un tiempo la posibilidad de editar el texto. < <

[63] Se ha propuesto que el autor pudo ser Eusebio de Cesarea; cfr. Olson 1999 y 2013. < <

[64] En ocasiones se argumenta que Josefo no podría haber tenido una posición «demasiado hostil», pues de lo contrario sería difícil explicar su popularidad entre los cristianos (*v. gr.* Bond 2012, p. 41). Tal objeción es frágil. Por una parte, lo cierto es que la utilidad de Josefo para la historiografía cristiana se debe a muchas razones. Por otra, el texto original de Josefo no tiene por qué haber sido «demasiado hostil», pues su negatividad puede haber consistido en un tono displicente o incluso en alguna observación relativa a algún tumulto causado por Jesús. Para un tratamiento detenido de este aspecto, cfr. Bermejo Rubio 2014a, pp. 347-353. < <

[65] Cfr. Ehrman 2012, pp. 65-66. Hay semejanzas de contenido entre Josefo y algunas obras del Nuevo Testamento; por ejemplo, en Mc 6,3 se dice que Jesús fue hermano de Jacobo, y varios pasajes de este evangelio (Mc 1,1; 8,30; 14,62) llaman a Jesús «mesías» (*Christós*). < <

[66] En *Ann*. II 61 y IV 4-5 hay alusiones a la anexión de territorios partos por parte de Trajano en el 116, pero no a su pérdida uno o dos años después. La obra es lagunosa, pues solo se conserva un fragmento del libro V, y faltan el inicio del VI, los libros VII-X, así como partes del XI y del XVI. Sobre la posibilidad de que Tácito hubiera escrito sobre Jesús en la sección no conservada del libro V (correspondiente a los consulados de los años 29-31), cfr. Montserrat 2014, pp. 202-215. < <

[67] Cfr. Fuchs 1950, pp. 65-93; Fuchs 1963, pp. 221-228. < <

[68] Renehan 1968. <<

[69] Cfr. *v. gr*. Saumagne 1964; Koestermann 1967. < <

[70] Cfr. Van Voorst 2000, pp. 43-45. Esta explicación había sido propuesta ya por Adolf Harnack. < <

[71] Para un tratamiento detallado, cfr. Carrier 2014, pp. 272-282. <<

[72] Cfr. *Ann.* XV 44,4-5. El argumento ha sido usado también para negar que existiera una persecución general de cristianos bajo Nerón (Shaw 2015), aunque esta pretensión es discutible. < <

[73] Cfr. Filón, *Legat.* 38; Josefo, *BJ* II 117 y 169. Esto parece indicar que Tácito no tuvo como fuente un documento oficial, que habría contenido el título correcto (*praefectus*). < <

[74] La posibilidad de que Tácito represente una fuente independiente es aceptada, entre otros, por Meier 1997, p. 111; Evans 1994, pp. 443-478. < <

[75] Suetonio, *Claud.* 25,4. < <

[76] Solo Hch 18,2 se refiere a una expulsión de «todos» los judíos, pero la fiabilidad histórica de la noticia es tan dudosa como la de muchas otras contenidas en esta obra. < <

[77] Dión Casio, *Hist. Rom*. 60,6,6. Cfr. Rutgers 1994, pp. 65-66. < <

[78] Tertuliano, *Apol.* 3,5; Arnobio, *Nat.* I 3; Lactancio, *Inst. Div*. IV 7,5; Justino, *1 Apol.* 4,1. < <

[79] Solo el femenino *Chréste* está atestiguado (*CIJ* I 683); cfr. Álvarez Cineira 1999, pp. 201-210. < <

[80] Tal como pudo ocurrir en Tesalónica, si la noticia de Hechos (13,44-50;
17,1-9)
es fiable. < <

[81] Van Voorst 2000, p. 32. < <

[82] Schulthess 1897, pp. 371-372. Para la traducción, cfr. Theissen y Merz 1999, p. 98. < <

[83] Theissen y Merz (1999, p. 97) tienden a considerarlo «el testimonio pagano más antiguo». < <

[84] Cfr. Millar 1993, p. 462; Doherty 2009, pp. 652-656. Pero no hay tradiciones sobre culpa judía en la muerte de esas figuras. < <

[85] Por ejemplo, sitúa la muerte de Pitágoras en Samos, no en la Magna Grecia; y atribuye la plaga de Atenas a la muerte injusta de Sócrates, cuando de hecho esta sucedió treinta años antes. < <

[86] Mt 22,7; 27,25. Cfr. Justino, *1 Apol.* 53,2-3;
Dial. 52,4; Orígenes, *Princ.* IV 1,3. < <

[87] Por una fecha en la segunda mitad del siglo II (o en el III) se decanta Speidel 2012. < <

[88] Se ha conjeturado que el autor pudo ser un cristiano que fingió no serlo, buscando así reforzar las pretensiones cristianas sobre Jesús. Sin embargo, dado que la referencia a Jesús posee un carácter menor en el texto y no contiene elementos típicos del credo cristiano, pudo ser un estoico con algo de información acerca de Jesús y cierta simpatía por su figura. < <

[89] En una traducción paleoeslava de la *Guerra Judía* de Josefo, de época medieval, existe un pasaje (insertado entre *BJ* II 174 y 175) que no figura en el texto griego; en él se afirma, entre otras cosas, que un gran número de acompañantes de Jesús en el Monte de los Olivos le solicitan que entre en Jerusalén, abata a los romanos y reine sobre ellos, pero que él rehúsa. Algunos estudiosos (y sobre todo Eisler
1929-1930)
utilizaron este texto como fuente, mientras que otros —apoyándose en el hecho de que contiene muchas afirmaciones que provienen claramente de una visión cristiana— rechazaron su valor, considerándolo incluso en su totalidad de autoría cristiana (para el texto y bibliografía, cfr. *v. gr*. Theissen y Merz 1999, pp. 108-110). Dada la complejidad de los problemas que presenta el *Testimonium Slavianum* y las limitaciones de espacio, se ha omitido aquí un tratamiento detallado. Sin embargo, resulta intrigante —máxime a la luz del análisis efectuado del *Testimonium Flavianum*— que una tardía versión paleoeslava se dedique a negar una interpretación de la figura de Jesús en términos de insurgencia antirromana. < <

[90] Cuando se escribe que «las fuentes para Jesús son mejores […] que las que tratan de Alejandro» (Sanders 2001, p. 20), aduciendo que estas últimas son tardías, se olvidan muchos datos arqueológicos y epigráficos relativos al macedonio, de los que se carece en el caso de Jesús. < <

[91] Theissen y Merz 1999, p. 97. Poco antes, afirman que «Josefo presenta una imagen popular de Jesús cargada de simpatía» y «benevolente» (*ibid.*, pp. 95 y 97). <<

[92] Cfr. Van Voorst 2000, p. 74, quien señala que las fuentes clásicas ven en Jesús a un alborotador. < <

[93] Esto demuestra también el carácter insostenible de la idea de que no se dispone de una imagen de Jesús alternativa a la de los evangelios sinópticos (Dunn 2005). Es posible afirmar tal cosa solo cuando se omite por entero el examen de las otras fuentes (como hace el propio Dunn 2003, pp. 141-142). < <

[1] La situación podría compararse con los juicios emitidos sobre Sócrates. Mientras que algunos estudiosos han expresado un casi completo escepticismo, afirmando que solo es posible saber que existió un ateniense de ese nombre en el siglo V a. e. c., que no fue un tipo ordinario y que fue condenado acusado de impiedad, otros se muestran mucho más optimistas (cfr. Gigon 21979, p. 14 y Vlastos 1991, p. 51). < <

[2] El interlocutor de Justino en el *Diálogo con Trifón* 8,4 afirma: «Si el Cristo, si es que nació y existe [...] Pero vosotros, basándoos en habladurías sin base, inventáis un Cristo para vosotros (*Christòn heautois tina anaplássete*)». Las expresiones son genéricas, y no es claro si se refieren a la construcción arbitraria de Jesús como mesías o suponen la negación de su existencia; cfr. Doherty 2009, pp. 696-698. < <

[3] Cfr. Volney 1791; Dupuis 1794. Sobre la posición de Bauer, cfr. Bermejo Rubio 2008a. < <

[4] A veces se rechazan sin más sus tesis como «obras populares» (cfr. Meier 1997, p. 107, n. 59). Otras veces se señala que poseen una agenda «anticristiana» (Van Voorst 2000, pp. 15-16). < <

[5] Tal como ha señalado con razón Tommasi 2014, pp. 286-287. < <

[6] Para una minuciosa revisión reciente, cfr. Carrier 2014, pp. 65-234. < <

[7] Cfr. Carrier 2014, p. 25. < <

[8] Cfr. *infra*, del cap. III los epígrafes «El paradigma indiciario», «Los patrones de recurrencia» y «Material embarazoso: el índice de dificultad». < <

[9] Por ejemplo, existen diversos testimonios que apuntan a la existencia de cierta transmisión oral; cfr. Ehrman 2014, p. 206. < <

[10] MacDonald 2015, p. 10. < <

[11] Cfr. *infra*, resp., del cap. VII el epígrafe «En la órbita de Juan el Bautista» y del V, «El núcleo histórico: una crucifixión colectiva». < <

[12] Esta es una dificultad reconocida a veces por autores filomitistas; cfr. Price 2011, p. 333. < <

[13] Aunque esta obra conserva cierto material primitivo, su valor histórico es limitado. No fue escrita antes de finales del siglo I y está condicionada por un claro interés en minimizar las divergencias entre las tendencias progentiles y projudías de las comunidades primitivas. < <

[14] Cfr. *v. gr*. Hch 11,16; Papías (*apud* Eusebio, *H. E.* III 39,15); Justino, *1 Apol.* 67. Para estos y otros aspectos, no siempre igualmente convincentes, cfr. Theissen y Merz 1999, pp. 111-146. < <

[15] Cfr. *v. gr*. Ehrman 2012, pp. 87-93. < <

[16] Entre ellas se encuentran la datación de «la versión más temprana» de la *Ascensión de Isaías* en la época de composición de los primeros evangelios canónicos (Carrier 2014, pp. 36-37); la existencia en época precristiana de la noción de un mesías que moriría (*ibid.*, p. 73); la idea de que la explicación más plausible para la desaparición en los *Annales* de Tácito de lo relativo a los años 29-31 e. c. es que a los cristianos les ofendió que no se dijera nada sobre Jesús (*ibid.*, pp. 302-303); el carácter totalmente ficticio del *Testimonium Flavianum* y de la mención del «hermano de Jesús» en *AJ* XX 200-203 (*ibid.*, pp. 332-342); el carácter interpolado de la noticia de Tácito (*ibid.*, pp. 344 y ss.); la interpretación de los nombres «Alejandro» y «Rufo» en Mc 15,21 como una referencia simbólica a Alejandro el Grande y Musonio Rufo (*ibid.*, pp. 444-451); la noción de que alguien inventó el dato de la crucifixión como expresión de la idea de una tensión entre la bondad y el sufrimiento (expresada en pasajes como Is 52,13-53,12; cfr. Hch 8,30-35; Lc 24,25-27), presente en la Biblia hebrea, y los nombres de los familiares de Jesús (*ibid.*, pp. 453-454), etc. Todas estas conjeturas son discutibles, y algunas son muy improbables. Para ulteriores y detalladas críticas a la obra de Carrier, cfr. Gullotta 2017. < <

[17] Tal como hacen aún hoy muchos autores; cfr. *v. gr*. Ehrman 2012, pp. 4 y 173. <<

[18] Loisy 1911, p. 290. < <

[19] La formulación es usada por Ehrman 2012, p. 334. Cfr. Puente Ojea 2008, pp. 105-113. < <

[20] Cfr. Kähler 31961; Johnson 1996; Wengst 2013. Para detallados análisis críticos de esta posición, cfr. Miller 1997; Miller 1999; Bermejo Rubio 2008. < <

[21] «El biógrafo que dibuja a Jesús es siempre, de algún modo, dogmático en el sentido sospechoso del término» (Kähler 31961, p. 28). Según otros autores, solo habría dos clases de personas: quienes se adhieren al cristianismo y sus «despreciadores» (Johnson 1996, pp. 168 y 175). < <

[22] Cfr. *infra*, el cap. III «Cuestiones de método», así como toda la segunda parte del presente libro. < <

[23] Tanto es así, que uno de estos autores se contradice al respecto: mientras que en un pasaje asevera que los evangelios «aportan muy poca información sobre Jesús», poco después afirma que la cantidad de datos es «considerable» (Johnson 1996, pp. 108-109 y 126). < <

[24] Se ha pretendido desechar el término «reconstrucción» y sustituirlo por la noción de «construcción de la historia» (Schröter 2002, pp. 166-168), pero tal propuesta resulta confusa (Wedderburn 2010, p. 26). < <

[25] Otros autores hacen también esta distinción (*v. gr*. Meier 1997, pp. 47-52). < <

[26] Así lo señala correctamente Barbaglio 2004. < <

[27] Esta concepción se parece mucho a la que uno de los evangelios atribuye al propio Jesús: «Quien no está conmigo está contra mí» (Mt 12,30). < <

[28] Cfr. *v. gr*. Johnson 1996, pp. 85-86. <<

[29] Para un análisis ulterior de las dos últimas tesis, cfr. *infra*, del cap. XX el epígrafe «La evitación de la historia». < <

[30] Cfr. *v. gr*. Dodd 1970, entre innumerables ejemplos. < <

[31] «No encontramos demasiado difícil reconocer la técnica inventiva en detalles comparativamente poco importantes, pero no nos resulta natural esperar la *gran* mentira [...] Hoy en día hemos aprendido a admitir de boquilla, al menos, los peligros de aceptar material cronístico como digno de confianza, pero la voluntad de creer es todavía poderosa» (Wiseman 2010, pp. 52-53, cursivas originales). < <

[32] Esto se refleja en discursos de componendas, como los de quienes reconocen que los evangelios son obras de propaganda y a renglón seguido escriben: «Sin duda alguna, los Evangelios son documentos históricos» que «contienen mil detalles absolutamente fiables sobre los dichos y hechos […] de Jesús» (Piñero 2006, p. 165). El deseo de nadar y guardar la ropa posibilita operaciones lucrativas mediante las que ciertos autores se jactan, de forma tan acrítica como ridícula, de poder responder a todas las preguntas sobre el personaje. < <

[33] Cfr. Gerhardsson 21964; Gerhardsson 2001. < <

[34] Se señalan, por ejemplo, 1 Cor 11,23;
15,1-8;
Lc 1,1-4; Jn 21,24-25. Cfr. Bauckham 2006. < <

[35] Cfr. Redman 2010 e *infra*, del cap. XI el epígrafe «La memoria y sus distorsiones: la fabulación del pasado». < <

[36] Entre los muchos ejemplos de esta posición se hallan Blomberg 2001; Ribas Alba 2004. < <

[37] Por ejemplo, el grito de la multitud judía en Mt 27,17 pidiendo la crucifixión de Jesús al prefecto romano entraría, según el autor, en el campo de la verosimilitud (Brown 2005, pp. 851-853); la noticia de que judíos y aun miembros del sanedrín se habrían burlado de Jesús en la cruz «no es inverosímil […] no parece excesivamente improbable» (*ibid.*, p. 1217). < <

[38] Así lo percibió ya en el campo de los estudios neotestamentarios Baur 1847, p. 21. < <

[39] Sobre estos últimos, cfr. Allison 2010, pp. 1-30; Le Donne 2011. < <

[40] En España han reflejado este escepticismo Mosterín 2010, pp. 14-17; Fierro 2012, pp. 19 y ss. < <

[41] Sobre Schmidt, cfr. *infra*, del cap. XX el epígrafe «La asunción de la historia: contribuciones sectoriales». < <

[42] Cfr. Petersen 1980. No solo la sección contiene numerosos prodigios: también el equilibrio compositivo de la estructura resulta artificial e indica que el autor ha dispuesto —o inventado— el material, con el objeto de servir a un mensaje teológico sobre la fe. Una vez más, se muestra que los evangelistas se han servido de unidades previas o de material nuevo para construir un producto de diseño, inutilizable para una reconstrucción histórica secuencial. < <

[43] Cfr. *v. gr*. Carrier 2014, pp. 10-11 y 237. < <

[44] La noción fue acuñada por Fetterley 1978. < <

[45] Cfr. Theissen y Merz 1999, pp. 137-138. < <

[46] Cfr. *v. gr*. Price 2011, p. 20. < <

[47] Un ejemplo de material sin intereses mitológicos son las noticias sobre los hermanos de Jesús. Un caso que contradice los intereses de los evangelistas son los rastros convergentes de la implicación de Jesús en actividad antirromana (cfr. *infra*, caps. V y VI). < <

[48] Cfr. *infra*, del cap. III el epígrafe «El paradigma indiciario». Aquí se halla el punto de partida para responder a la cuestión planteada por un mitista (Carrier 2014, p. 24), que pregunta por qué habría que considerar a los evangelios históricamente más significativos que el libro de Daniel, similar a ellos por ser una colección de dichos y narraciones que contienen milagros e interacciones con personajes históricos. < <

[49] Las fuentes adscriben a Jesús una serie de dichos caracterizados por su carácter pregnante y un estilo propio. Es muy posible que algunos de ellos se deban a sus seguidores, pero resulta probable que un núcleo originario corresponda a una personalidad definida, y si la tradición los atribuye a un tal Jesús no parece haber razones decisivas para dudar de ello. <<

[50] Klausner 1925, p. 376. < <

[51] Cfr. Moxnes 2002, pp. 90-91. < <

[52] Hollenbach 1989, p. 20. < <

[53] Puig 2000, p. 200. < <

[54] Sobre este estado de cosas, cfr. Sanders 1985; Holmén 2001. Cfr. *infra*, del cap. XX los epígrafes «Estrategias eclécticas: la historia como *ancilla theologiae*» y «El eclecticismo ejemplificado: la obra de John P. Meier». < <

[55] Así lo demuestran los análisis que desvelan los sesgos antijudíos de la literatura estándar, inclusive la sedicentemente progresista. Cfr. Klein 1975; Sanders 1985; Levine 2006; Crossley 2013. < <

[56] «Todo el que escribe sobre el Jesús histórico escribe desde algún ángulo ideológico, y ningún crítico se libra de ello» (Meier 1997, p. 34); «Nadie está libre de supuestos y condicionamientos cuando aborda el estudio histórico de Jesús» (Aguirre *et al.* 2009, p. 244). < <

[57] Sobre los límites de la objetividad, cfr. *v. gr.* Howell y Prevenier 2001, pp. 146-148. < <

[58] Así lo afirma, por ejemplo, Wengst 2013, p. 304. < <

[59] El adoctrinamiento temprano en ciertos sistemas de creencias puede llegar a determinar no solo el confort psíquico del sujeto, sino incluso su estatus social y bienestar económico. En tales casos, en la adhesión al sistema está en juego nada menos que la supervivencia del individuo. < <

[60] Resulta elocuente que, demasiado a menudo, los mismos que enfatizan la universalidad de los prejuicios no hagan el menor esfuerzo por someter a prueba la validez de sus propias ideas e hipótesis y exponerlas al escrutinio de estudiosos con perspectivas diferentes, sino que se mueven de forma tan permanente como plácida en círculos endogámicos y parroquiales. <<

[1] Así lo sugiere Horsley 2012, pp. 68-69. < <

[2] Cfr. *v. gr*. Kelber 1983; Dewey 1994. < <

[3] Käsemann 61970, p. 205 (texto correspondiente a una conferencia pronunciada en 1953). < <

[4] Para esta y otras críticas, cfr. Hooker 1971 y 1972. < <

[5] Esto es visible, por ejemplo, en la obra de J. D. Crossan, quien otorga primacía al criterio de atestiguación múltiple (aunque no hace un uso consistente de él, y muchos de los dichos que identifica como múltiplemente atestiguados lo son solo si se acepta que varias fuentes apócrifas son independientes de las canónicas). < <

[6] Berger 1998. Cfr. Eve 2005; Goodacre 2012. < <

[7] Cfr. Walker 1969, p. 50. Para una crítica más general, cfr. Sanders 1998. < <

[8] Un ejemplo es la defensa de la imagen de un «Jesús no apocalíptico» en las obras de Marcus Borg y otros: uno de los argumentos aducidos es la (supuesta) incompatibilidad entre el material sapiencial y el escatológico. < <

[9] Así lo hizo Hengel 1968, p. 16. Incluso Sanders (1985, pp. 252-255) consideró que Jesús pudo requerir desobediencia a la Torá en este caso. < <

[10] Cfr. Bockmuehl 1998; Crossley 2004a, pp. 105-107. < <

[11] Cfr. Allison 2012, p. 197. < <

[12] Como un ejemplo en que la apariencia de sofisticación oculta una considerable arbitrariedad, cabe citar Crossan 1991. Para críticas lúcidas de la metodología de este autor, cfr. Allison 1998, pp. 10-33; Horsley 2012, pp. 17-25. < <

[13] Así lo propuso ya Meyer 1979, p. 86. < <

[14] Lc 20,20 sugiere que los adversarios de Jesús buscan hacerle decir algo que lo comprometa ante el gobernador romano, lo que parece presuponer una posición antirromana. < <

[15] Cfr. *infra*, del cap. VI los epígrafes «Las espadas del grupo» y «Rastros ulteriores de conflicto: Jesús y la violencia».
< <

[16] Cfr. Ginzburg 1986. Al analizar los actos fallidos, Freud señaló la necesidad de no minusvalorar «los pequeños indicios (*die kleinen Anzeichen*)», que podrían conducir a importantes descubrimientos (Freud 1973, pp. 2132-2133). < <

[17] En su *Apologie* —y en el Fragmento publicado por Lessing en 1778—, Reimarus llamó ya la atención sobre los «rastros» (*Spuren*) o «residuos del antiguo sistema» (*Überbleibsel des alten Systematis*). Cfr. Lessing 1976, pp. 545-546; Alexander 1972 II, p. 145. < <

[18] Carmichael 1982, p. 41. < <

[19] Cfr. Sanders 1985, pp. 15-16. < <

[20] Allison 2010, p. 17; cfr. Wedderburn 2010, p. 169. El *Jesus Seminar* había postulado también que los discípulos de Jesús debieron recordar el núcleo de los dichos de Jesús, más que sus palabras precisas (Funk 1993, p. 28). < <

[21] Cfr. Holmén 2008, p. 47. < <

[22] Cfr. Perrin 1967, p. 46. < <

[23] Loofs 1913, pp. 138-144; Dodd 1938, pp. 91-94. < <

[24] Meyer 1990, p. 559. < <

[25] Horsley 2012, pp. 107-110. Sobre los estudios transculturales de oralidad, cfr. Foley 2002. < <

[26] Schmithals 1998, p. 63 se refiere a «Grundlinien». < <

[27] Cuando leemos los evangelios, «deberíamos pensar no que Jesús dijo o hizo eso sino más bien: Jesús hizo cosas como esta, y dijo cosas como esa» (Allison 2009, p. 66). < <

[28] Theissen y Winter 2002, p. 200. < <

[29] Cfr. Bernheim 1908, pp. 509 y 523. < <

[30] Sura 53,19-23. Cfr. Watt 1953, p. 103; Hawting 1999, p. 134. < <

[31] Cfr. *v. gr*. Mc 9,32; Lc 18,34. El argumento fue utilizado ya por Orígenes en el siglo III, en relación con la defección de los discípulos o la negación de Pedro (*CC* II 15.26). < <

[32] Además, hay razones para creer que los evangelios canonizados, de inspiración paulina, pueden haber ofrecido un retrato negativo de los discípulos para desacreditar la visión de Jesús ofrecida por la comunidad de Jerusalén. < <

[33] Cfr. Rodríguez 2012, p. 147; Carrier 2012, pp. 139-141. Para objeciones en defensa del método, cfr. Bermejo Rubio 2016. < <

[34] Cfr. *infra*, del cap. VII el epígrafe «En la órbita de Juan el Bautista» y del X, «El marco del profetismo popular en época herodiana». < <

[35] Cfr. *infra*, el cap. VI «Causas de la crucifixión, o la dimensión antirromana de la historia». < <

[36] Es decir, referidas a la *halaká* o material relativo a cuestiones de tipo normativo y legal. < <

[37] Cfr. *v. gr*. Webb 1991, pp. 57-58. < <

[38] Jn 18,33-34.36. Para un análisis, cfr. *infra,* del cap. XIII el epígrafe «El héroe etéreo: vías de despolitización». < <

[39] Cfr. *v. gr*. Holmén 2008, p. 45. < <

[40] Cfr. Goodacre 2012, p. 168, n. 52. < <

[41] Sanders y Davies 1989, pp. 330-333. <<

[42] Cfr. Taruffo 2002, pp. 241 y ss. < <

[43] Esa comparación está encaminada a la búsqueda de objetividad (Bevir 1994, pp. 332-337). < <

[44] «*Con toda seguridad* la denominada “purificación del Templo” no fue un intento violento de sedición» (Hengel 1974, p. 18; las cursivas son mías). «*Sin duda ninguna* en el proceso influyó la denuncia de la aristocracia jerosolimitana»; «*Es un dato cierto* que Jesús durante su vida pública no se proclamó a sí mismo mesías o rey» (Pérez Fernández 2003, pp. 110 y 109; las cursivas son mías). < <

[45] Reflexiones sagaces al respecto se hallan en Iggers 2012; Bermejo Barrera 1994 y 2009. < <

[46] Así lo hizo ver Brandon (1971, pp. 55-57) en respuesta al intento de refutación de sus ideas por parte de Martin Hengel. Cfr. Le Donne 2011, p. 40. < <

[1] Mt 26,69; cfr. Justino, *Dial*. 108. <<

[2] Las promesas a la casa de David (2 S 7,4-17; Sal 89,20-38), los oráculos sobre un futuro príncipe davídico (Is 11,1-10) y los salmos reales (Sal 2, 72, 110) aportaron la base de la esperanza mesiánica, pero ya el Pentateuco desempeñó un papel en el concepto (Nm 24,7-9.17-19). < <

[3] Los *Salmos de Salomón*, y en especial *SalSl* 17, proporcionan el primer testimonio literario de esta evolución, quizá en la segunda mitad del siglo I
a. e. c
. < <

[4] Los salmos reales describen al rey como hijo de Dios (Sal 2,7), sacerdote eterno y «rey de justicia» (Sal 110, 4) que defiende «la causa de los pobres» (Sal 72,2-4.7.12-16; Is 11,4-5). < <

[5] *BJ* II 56-65; *AJ* XVII
271-285.
La pervivencia de estos anhelos es perceptible en el hecho de que las revueltas de la Primera Guerra Judía fueron lideradas por figuras en torno a las que cristalizaron también esperanzas davídicas: *BJ* II
433-434;
IV
503-537;
VII
29-36,

153-154.
Sobre la dinastía herodiana, cfr. Wilker 2007. < <

[6] *BJ* II 68.71-75; *AJ* XVII 288-289.295-298; *AsMo* 6,7-9.

< <

[7] Sobre Antipas, cfr. Schürer 1985, I, pp. 442-457; Hoehner 1972; Jensen 2006. <<

[8] Sobre la inspiración escatológica de la Cuarta Filosofía, cfr. Hengel 21976, pp. 235-277. Sobre la pervivencia de esta corriente, ya señalada por Hengel, cfr. Gabba 22001, pp. 133-134; Deines 2011. < <

[9] *AJ* XVIII 2-4; *BJ* II 118; II 433; VII 253. Cfr. Bermejo Rubio 2016a y 2016c. < <

[10] Lc 13,1 (galileos «cuya sangre mezcló Pilato con sus sacrificios»); Mc 15,7 (revuelta en Jerusalén con víctimas); y Mc 15,24-27 (una crucifixión colectiva). < <

[11] El hecho de que Antipas fundase Tiberíades a solo 4 kilómetros de Magdala/Tariquea podría sugerir que en Galilea existió cierta tensión entre los gobernantes herodianos prorromanos y una parte de la población —a la que habría pertenecido la aristocracia local— que habría podido conservar el ideal asmoneo original de independencia nacional. Sobre la investigación arqueológica en Galilea —incluyendo la más reciente en Magdala—, cfr. *v. gr*. Fiensy y Strange
2014-2015;
Guijarro 2017. < <

[12] Tácito, *Hist.* V 9,2. < <

[13] Así lo propusieron plausiblemente Guevara 1985 y Brown 2005, pp. 800-802. < <

[14] Los intentos por reducir toda resistencia a iniciativas no violentas (Guevara 1985; Horsley 2012, p. 92) distorsionan los datos disponibles: cfr. Schwartz 2013, pp. 134-136; Bermejo Rubio 2015. <<

[15] Cfr. *AJ* XIX 356-366; XX 122, 176. < <

[16] Cfr. *BJ* II 296, 305, 318, 325, 332, 430. Sobre la presencia de destacamentos de soldados al servicio de Roma en fortalezas de Judea, cfr. Fischer 1996; Zeichmann 2018. < <

[17] El «centurión» mencionado en Mt 8,5-13 (*hekatóntarchos*) y Lc 7,1-10 no indica probablemente un romano, sino un oficial herodiano de origen gentil; cfr. Chancey 2005, pp. 50-56. < <

[18] Cfr. *infra*, del cap. VI el epígrafe «La pretensión regiomesiánica de Jesús». < <

[19] Los trabajos empezaron *ca.* 20 a. e. c., pero no terminaron hasta mediados del siglo I e. c. Sobre la economía de Palestina, cfr. Safrai 2004. < <

[20] Cfr. *AJ* XVII 307; *BJ* II 285. < <

[21] Sobre el sistema de patronazgo, cfr. *v. gr*. Malina 1988; Malina 2001, pp. 31-35. < <

[22] Nótese, por ejemplo, que la construcción de Tiberíades junto al lago de Genesaret sugiere el interés de Antipas por un control más férreo de la industria pesquera. < <

[23] Cfr. Lc 12,58-59 y Kloppenborg 2008. Sobre el carácter crítico de las parábolas, cfr. *v. gr*. Moxnes 2003, pp. 155-157. También el «Padre nuestro» posee una petición cuyo sentido original fue económico: «perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores». < <

[24] Tácito, *Ann*. II 42. Judea y Siria se describen como «exhaustas» por los impuestos. < <

[25] Cfr. resp. *BJ* II 264; II 426-428.652; IV 140-245.315.327.358; V 439-441.527-532. < <

[26] Cfr. resp. *BJ* IV 508.510; V 443; II 427. < <

[27] Cfr. *m. Ab* 3,9-10. A ambos se les atribuyen capacidades taumatúrgicas. <<

[28] Los galileos peregrinaban también a Jerusalén, y nunca erigieron un santuario alternativo, como sí habían hecho los samaritanos en el monte Garizín. No hay pruebas suficientes de que en el siglo I el judaísmo galileo tuviese una *halaká* realmente distintiva. < <

[29] Resulta revelador que tanto Filón como Josefo empleen el término «costumbres ancestrales» o «tradiciones de los padres» y otras expresiones similares para referirse a las prescripciones de la Ley: Filón, *Mos*. I 278; Josefo, *AJ* I 192; IV 114; *BJ* VII 110; cfr. Mc 7,3. < <

[30] Jn 2,6 es el testimonio literario más antiguo sobre estos recipientes de piedra, considerados no susceptibles de impureza, según fuentes rabínicas. Cfr. *b. Sab*. 58a; *y. Sab*. 8, 11c. Andrea Berlin ha argumentado que los patrones materiales sugieren extendidas actitudes antirromanas; cfr. Berlin 2002 y 2005. < <

[31] Se han excavado unos 850 en todo Israel, datables en la época del cambio de era. < <

[32] Sobre el interés de los fariseos en el uso de recipientes, cfr. Mc 7,4. De la influencia farisea no es solo testigo Josefo, sino también los evangelios: cfr. Mt 23,13. < <

[33] Josefo, *Vit*. 196-198. <<

[34] Deines 1997, p. 501. < <

[35] De hecho, el nombre *perushim* («los separados») no era una autodesignación, sino una etiqueta que parecen haberles puesto los saduceos. < <

[36] Cfr. *v. gr*. Bousset 61967, p. 1; Collins 1995, p. 67; Allison 2010, pp. 284-285. < <

[37] Para la larga lista de sumos sacerdotes nombrados bajo Herodes y después de él hasta tiempos de Tiberio, cfr. Schürer 1985, II, pp. 307-309. < <

[38] Josefo, *AJ* XV 403-404. < <

[39] Cfr. *BJ* II 111; *AJ* XVII 342. Sobre el descontento popular con Joazar, nombrado por Herodes, cfr. *AJ* XVII
204-208.
Para la visión de la Cuarta Filosofía como propuesta de una teocracia radical, cfr. Piotrkowski 2008. < <

[40] Sobre la helenización del judaísmo a partir del siglo III a. e. c., cfr. Hengel 1973; Hengel 1989. Para matizaciones sobre el caso de Galilea, cfr. Chancey 2002 y 2005. <<

[41] Josefo, *AJ* XV 267-298. < <

[42] Resulta interesante que tanto Lucas como Josefo mencionen su asistencia a las fiestas en Jerusalén: Lc 23,7; *AJ* XVIII 122-123.

<<

[43] Esta ausencia de imágenes personales en sus monedas resulta llamativa en comparación con lo que hacía entonces su hermano Filipo; cfr. Meshorer 1982, vol. II, pp. 35-41,
42-50,

242-243.
< <

[44] Cfr. resp. *AJ* XVIII
36-38
y *BJ* II 168; *AJ* XVIII 149. < <

[45] Algunas secciones de las Escrituras judías están compuestas en arameo, usado también en las traducciones empleadas en la sinagoga (*targumim*) y que habría sido utilizado asimismo por los oficiales que supervisaban los sacrificios y ofrendas en el Templo. Es discutible si la preferencia de la comunidad de Qumrán por el hebreo apunta a su uso como lengua hablada en el siglo I e. c. < <

[46] Incluso tres de las cartas de Bar Kojba están escritas en griego. También del siglo II e. c. son las traducciones griegas de las Escrituras, realizadas en Palestina por Aquila y Símaco. De un 60 a un 70 por 100 de las inscripciones judías publicadas de la Palestina romana están en griego. < <

[47] Sobre el uso del griego en Galilea, cfr. Chancey 2005, pp. 122-165. < <

[48] Por ejemplo, Josefo elogia la educación de los niños judíos, y afirma que todos los judíos estaban familiarizados con la Torá (*Ap*. I 60; II 18, 178, 204). < <

[49] Cfr. Hezser 2001 y 2010; Keith 2011 (*pace* Schürer 1985, II, pp. 542-544). Estos estudios hacen improbable que Jesús estuviera alfabetizado, lo que implica que la idea de numerosos autores (*v. gr.* Meier 1997, pp. 279-290; Riesner 31988, pp. 206-245; cfr. Piñero 2006, p. 166) según la cual habría recibido una educación formal en una escuela, o bien en todo caso sabría leer y escribir, carece de base. Cosa distinta es la adquisición pasiva de conocimiento de las Escrituras, a la que Jesús —como cualquier judío— habría estado expuesto por la asistencia a la sinagoga y a las festividades. < <

[50] 2 R 22,10; Jr 36,4. < <

[51] Así lo atestiguan numerosas fuentes: Eclo 38,24-34; Mc 12,39; Mt 23,2; *AJ* XX 265. < <

[52] Entre los nombres de dioses griegos encontrados están los de Dioniso, Heracles, Hermes, Plutón, Ares, Ganimedes, Atenea o Afrodita y las ninfas, y divinidades egipcias como Isis y Serapis. De todos modos, a menudo es difícil discernir si estas y otras divinidades se hallaban en Palestina durante el siglo I e. c., o si fueron introducidas solo tras la Segunda Guerra Judía. < <

[1] Cfr. Helms 1988, pp. 43-60; Brown 1999; Clivaz 2011. < <

[2] Cfr. Meier 1997, pp. 219-377. Las referencias a un nacimiento de Jesús fuera del matrimonio (*v. gr*. Orígenes, *CC* I 28.32) podrían ser una parodia del relato de la concepción virginal. < <

[3] El año no es seguro. Para una reconsideración, cfr. Bond 2013. < <

[4] 1 Tes 2,15 (cuya adscripción a Pablo es discutida). Cfr. Hch 3,15. < <

[5] Jn 19,16.18 (el mismo fenómeno es perceptible en Lc 23,25-26). Algunos exégetas pretenden que el autor de este evangelio se habría limitado a tomar prestado el término *parédōken* de su fuente «sin advertir el efecto del añadido de *autoîs* [a ellos]» (Barrett 21978, p. 546). Esto es, sin embargo, implausible; ya en Jn 19,6 se introduce la sugerencia de una crucifixión judía: «Tomadlo vosotros y crucificadlo, pues yo no hallo delito en él» (cfr. también Jn 18,36). < <

[6] Cfr. Bammel 1984, pp. 439 y 445 (que se remite a otros). < <

[7] Cfr. Mc 15,27; Mt 27,38; Lc 22,32.33.39. Jn 19,18 habla simplemente de «otros dos». < <

[8] Mc 15,29-32a y pars. < <

[9] Cfr. Yarbro Collins 2007, p. 751. Maccoby 1973 describe la noticia como «calumniosa». < <

[10] Mc 15,32b; Mt 27,44; cfr. Lc 23,40-43. < <

[11] Cfr. Mc 1,11; 9,7. La intención no parece sarcástica (cfr. Marcus 2011, pp. 1220-1222). < <

[12] La leyenda posterior hace de él un converso. En la *Carta de Pilato a Herodes* se le llama «el centurión creyente» y se le da el nombre *Longinus*; en el siglo IV, se lo consideró santo y mártir. < <

[13] Cfr. Mc 15,33 (Mt 27,45; Lc 23,44). Mt 27,51-54 añade que muchos cuerpos resucitaron. < <

[14] Mc 15,24; Mt 27,35; Lc 23,34b; Jn 19,23-25; *EvPed* 4,12.
< <

[15] Crossan 1995, pp. 141-147. < <

[16] No en vano la muerte de Jesús es presentada a menudo como un «enigma» o un «misterio»; cfr. Green 2001, pp. 88-89; Meier 2001, p. 646 (entre otros muchos). < <

[17] Cfr. Goodacre 2006, pp. 39-42; Allison 2010, pp. 388-403 (que toma en cuenta las cartas de Pablo; cfr. *supra*, del cap. I el epígrafe «Las cartas de Pablo de Tarso»). *Pace* Price 2000, p. 213 (que habla de «*cruci-fiction*», «cruci-ficción»). < <

[18] Gal 3,1; 5,11; 6,12.14; 1 Cor 1,17-18.22-23;
2,1-2;
Flp 2,7-8. En las cartas de Pablo la crucifixión de Jesús se da por sentada, algo que es también presupuesto por sus destinatarios. < <

[19] Cfr. *v. gr*. González Salinero 2015. <<

[20] 1 Pe 2,24; Rev 11,8; Heb 12,2; *EvTom* 55b. < <

[21] En 1 Cor 1,23 se afirma que Cristo crucificado es «una piedra de escándalo para los judíos». En realidad, como se ha dicho lúcidamente, «la muerte de Jesús no fue un escándalo hasta que los cristianos la convirtieron en eso al pretender que Jesús había sido el Cristo (mesías) y fue crucificado como tal» (Mack 1988, p. 257). < <

[22] Cfr. *4QpNah; 11QT* 64, 9-13; Filón, *Spec.* III 151-152.

< <

[23] La literatura testimonia la facilidad con la que la cruz se aplicaba en estos casos; cfr. Plauto, *Mil.* 372; *Bacch.* 362; Horacio, *Sat.* 1 3,80-83. La conexión es visible en Flp 2,7-8, una composición paulina —o prepaulina— en la que la referencia a «tomar la forma de esclavo» culmina en una muerte en cruz; cfr. Heb 12,2. Los pocos casos de crucifixión de ciudadanos romanos fueron considerados con horror (cfr. Cicerón, *Verr.* II 5,166). < <

[24] *Dig*. 48,19,28,15; 48,19,38,1-2. Cfr. Kuhn 1982, p. 724.
< <

[25] Mc 15,27.32; Jn 19,18. < <

[26] Lucas es el único evangelista que cita Is 53,12 (en Lc 22,37 en otro contexto), pero no hay indicaciones de que el autor viera ese pasaje cumplido en la crucifixión; de hecho precisamente en este evangelio uno de los hombres es descrito a una luz favorable. < <

[27] Así lo argumenta bien Légasse 1994, p. 144. < <

[28] Los «soldados» de Mc 15,16-20 son designados en Mt 27,27 como «los soldados del gobernador» (*hoi stratiōtai toû hēgemónos*). < <

[29] Así lo argumenta de forma convincente Rutledge 2001, p. 74. < <

[30] Légasse 1994, p. 144; Tommasi 2014, p. 118. < <

[31] El espacio dedicado a ellos es ínfimo: Marcos los menciona únicamente en Mc 15,27.32b. < <

[32] Mc 15,27: «Y con él crucificaron a dos bandidos (*lēstaí*), uno a su derecha y otro a su izquierda»; cfr. Mt 27,38. Lucas llama a estos hombres *kakoûrgoí* («malhechores»: Lc 22,32.33.39), mientras que el Cuarto Evangelio habla simplemente de «otros dos» (Jn 19,18). < <

[33] Este es el sentido que tiene el término en pasajes como Lc 10,30.36; Jn 10,1. La Vulgata tradujo el griego *lēstaí* por *latrones*, lo que contribuye a explicar la traducción por «ladrones». < <

[34] Josefo criticó al procurador Floro por haber crucificado de manera indiscriminada a personas pacíficas y a ciudadanos de orden ecuestre, pero esta fue una situación de inaudita arbitrariedad que tuvo lugar después de que el procurador fuera objeto de insultos, y cuya excepcionalidad el propio historiador reseña explícitamente (*BJ* II 305-308).

< <

[35] Cfr. Dión Casio, *Hist. Rom*. 62,11,3 y ss. < <

[36] Cfr. resp. *BJ* II 420, 434, 441, 541; *BJ* IV 504, 555. < <

[37] Sobre este aspecto, cfr. Rhoads 1976, pp. 159-162; Shaw 1984; Grünewald 1999. < <

[38] Marcos y Mateo atribuyen a Jesús una frase que niega indirectamente tal identificación: «¡Como contra un bandido (*hōs epì lēstēn*) habéis salido con espadas y bastones a prenderme!» (Mc 14,48; Mt 26,55; cfr. Lc 22,52). La despolitización se refleja también en el uso del término *kakoûrgoi* («malhechores») por parte de Lucas. < <

[39] Mc 15,7. El término *stasiastaí* es usado también por Josefo (junto con otras variantes de la misma raíz, como *stasiázontes*), para referirse a insurgentes antirromanos (cfr. *v. gr. BJ* I 10). < <

[40] Así lo han conjeturado razonablemente muchos estudiosos. Cfr. Brandon 1957, p. 106; Blinzler 1957, p. 39; Bultmann 2000, p. 113. < <

[41] Hengel 21976, p. 347, afirmó que «eran quizá verdaderos zelotas». Obsérvese que Jn 18,40 usa el término *lēstés* para Barrabás, que según Mc 15,7 «estaba en prisión con los rebeldes». < <

[42] Esto no significa que los autores de los evangelios se identificasen incondicionalmente con el Imperio romano, pero sí que, aunque fuera por razones estratégicas, adoptaron una perspectiva filorromana en momentos clave de sus narraciones. Cfr. *v. gr*. Brandon 1967, pp. 221-282. <<

[43] Mc 15,27; Mt 27,38; Jn 19,18. < <

[44] Cfr. Mc 15,20; Jn 19,17. La ejecución tenía lugar fuera de la ciudad para evitar, por una parte, que los cadáveres la contaminasen; por otra, dado su propósito disuasorio, las cruces se ponían en emplazamientos visibles, junto a vías transitadas o cerca de las puertas de la ciudad. < <

[45] Lc 22,4.14.22. < <

[46] Esta contradicción fue percibida ya por D’Holbach 1778, pp. 223-224. < <

[47] Se ha conjeturado, de hecho, que esos hombres pudieron tomar parte en la empresa de Jesús; cfr. Eisler 1929-1930, vol. II, p. 526. < <

[48] O, según una variante textual, «cuando vengas en tu realeza». < <

[49] Obsérvese que la creencia en este poder es también asumida en la respuesta de Jesús en Lc 23,43 («En verdad te digo: hoy estarás conmigo en el paraíso»). Este diálogo sirve también al propósito —típicamente lucano— de presentar a Jesús como dotado de poder salvífico. < <

[50] Mc 15,27; Jn 19,18; cfr. *EvPed* 4,10. < <

[51] Cfr. Brown 2005, p. 1154; Légasse 1994, p. 144. < <

[52] Cfr. Yarbro Collins 2007, p. 748. <<

[53] Cfr. *infra*, del cap. VI el epígrafe «La pretensión regiomesiánica de Jesús». < <

[54] Cfr. Brown 2005, p. 1152, n. 84 (quien añade que el vocabulario griego usado para «izquierda» no es el mismo en ambos pasajes). < <

[55] Cfr. Mc 15,26; Mt 27,37; Lc 23,38; Jn 19,19-22. < <

[56] Cfr. Reinbold 1994, pp. 273-276. <<

[57] Cfr. Suetonio, *Cal.* 32,2; *Domit.* 10,1; Eusebio de Cesarea, *H. E.* V 1,44. < <

[58] Dión Casio, *Hist. Rom*. 54,3,7. Cfr. Kuhn 1982, pp. 734-735. <<

[59] Así lo ha argumentado *v. gr*. Hengel 1995, p. 49. Cfr. Cook 2014, p. 427. < <

[60] Al griego de la inscripción debe de subyacer un texto arameo (*malkā’ diyehūdayē* o equivalente). Lc 23,38 y Jn 19,20 afirman que el texto fue escrito en tres lenguas: griego, latín y hebreo (con toda probabilidad, el arameo), pero no es segura la historicidad de esta noticia. INRI es el acrónimo del supuesto latín *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*, «Jesús el Nazareno, el rey de los judíos», la versión de la inscripción que aparece en Jn 19,19. < <

[61] Cfr. Dahl 1991, pp. 36-37. < <

[62] «Rey de los judíos» equivale, en la pregunta de Pilato, a «un líder de la resistencia» (Sherwin-White 1963, pp. 24-25). De hecho, el Cuarto Evangelio espiritualiza esa pretensión (Jn 18,36). Para los cristianos de procedencia no judía la descripción de Jesús como «rey de los judíos» resultó embarazosa, por lo que el autor de Marcos debe de haberla incluido dada la existencia de una tradición demasiado firme como para ser omitida (Brandon 1967, p. 254, n. 1). < <

[63] Cfr. *infra*, del cap. IX «La inverosimilitud de las escenas de comparecencia ante Pilato». < <

[64] Mc 15,15b-20; Jn
19,1-5.
El color púrpura se asocia a la realeza en el mundo antiguo: Jue 8,26; Est 8,15; 1 Mac 8,14; *AJ* XVII 197; Horacio, *Carm.* I 35,12; Plutarco, *Ti. Gr*. 14,2. < <

[65] En *EvPed* 3,7 Jesús es objeto de una burla similar: «Juzga con justicia, rey de Israel». < <

[66] Cfr. Filón, *Flacc*. 72, 84; Josefo, *BJ* II 306-308;
BJ V 446-451. < <

[67] Mc 15,16 dice que «toda la cohorte (*holēn tēn speîran*)» fue convocada. < <

[68] Aunque no es posible estar seguros de qué relación tuvieron los crucificados en el Gólgota con la Cuarta Filosofía, esta ideología de oposición a Roma constituye el contexto más adecuado para la comprensión de la crucifixión colectiva; cfr. *infra*, del cap. X el epígrafe «El marco de la Cuarta Filosofía». <<

[69] Suetonio, *Galba* 9, 1. Esto refleja la tesis según la cual el proceso de la ejecución como una «liturgia penal» está diseñado para revelar la esencia del crimen (Foucault 1975, pp. 38 y 52). < <

[70] Compárese la parodia que, según Filón (*Flacc.* 36-41), preparó el populacho de Alejandría para burlarse del rey Agripa en su visita a la ciudad: vistieron a un sujeto marginal de nombre Carabbas como un rey de guasa, y unos jóvenes le flanqueaban, imitando su guardia. < <

[71] Cfr. Eisler 1929-1930, vol. II, pp. 525-526; Brandon 1968, p. 103; Maccoby 1973, p. 218; Montserrat 2007, pp. 142-143; Bermejo Rubio 2013. Se ha conjeturado que el silencio del Cuarto Evangelio podría indicar que el autor sabía que los crucificados con Jesús eran sus seguidores (Brandon 1967, p. 351, n. 1). < <

[72] Mc 14,50-51; Mt 26,56. < <

[73] Cfr. *v. gr*. Hengel 1970, p. 16; Sanders 1985, pp. 304-305; Crossan 1995, pp. 181 y ss.; Bond 1998, p. 204; Theissen y Merz 1999, p. 507; Riedo-Emmenegger 2005, p. 305; Fierro 2012, p. 64. < <

[74] Cfr. Jn 18,19. La explicación más sencilla es que los discípulos eran políticamente peligrosos (Barrett 21978, p. 527). < <

[75] Obsérvese que Mc 14,51-54 (un joven y Pedro siguen a Jesús tras su arresto) contradice la generalización. Esta podría aludir al cumplimiento de la predicción de Zac 13,7 («Golpearé al pastor y las ovejas se dispersarán»), puesta en boca de Jesús en Mc 14,27 para predecir la defección de sus discípulos, y servir al propósito teológico de enfatizar el aislamiento de Jesús. < <

[76] Hay otros detalles intrigantes en el relato. Una criada del sumo sacerdote interpela a Pedro: «También tú estabas con Jesús el Nazareno» (Mc 14,67). Este «también tú» suscita sorpresa (Cfr. Marcus 2011, p. 1173), pero esta se desvanece si se presupone un relato subyacente en el cual otras personas habían sido arrestadas con Jesús. < <

[77] Nótese también que el dicho sobre «tomar la cruz» (Mc 8,34-35 y par.; *EvTom* 55b) establece una conexión directa entre seguir la vía de Jesús y arriesgarse a sufrir la crucifixión. < <

[78] Cfr. *infra*, del cap. VII el epígrafe «El carácter transversal del movimiento: pobres, ricos, pecadores». < <

[79] Mc 11,1-6; 14,12-16. Aunque estos relatos pueden haber sido concebidos para enfatizar la capacidad profética de Jesús, pueden leerse como relatos realistas de conciliábulos en los que la naturaleza clandestina de un grupo exige el uso de contraseñas. < <

[80] Paulo, *Sent.* 5,3,4; cfr. Josefo, *BJ* II 253 (crucifixiones bajo Félix); *BJ* II 306-308.
< <

[81] Cfr. *v. gr*. Pesch 1977, p. 486. < <

[82] Para la idea de que hubo una coincidencia de esta revuelta con el episodio de Jesús en el Templo, y de que ambos estuvieron conectados, cfr. Eisler 1929-1930, vol. II, pp. 459-529; Brandon 1967, pp. 263-264, 339; Brandon 1968, pp. 102-103. < <

[83] El hecho de que Marcos utilice el artículo determinado para referirse a «la revuelta» y «los rebeldes» sugiere que el hecho fue lo bastante importante como para ser bien conocido. < <

[84] Cfr. *infra*, del cap. VI el epígrafe «Las espadas del grupo» y del VIII, «La inconsistencia de los relatos». < <

[85] Se evita aquí el término «manipulación», pues no debe presuponerse una tergiversación consciente. Existen no pocos casos de fraude y falsificaciones en la historia de las religiones y en la del cristianismo (cfr. *v. gr*. Ehrman 2013), pero el proceso de alteración de la tradición evangélica no precisa necesariamente de una explicación en términos crasos: las formas del autoengaño son numerosas, y muchas de ellas se producen de forma inconsciente. < <

[86] La creciente separación de la secta nazorea respecto a su matriz religiosa judía, junto con la necesidad de congraciarse con el poder romano en un contexto de catástrofe del judaísmo tras la destrucción del Templo en el 70 e. c., aconsejaron relatar la muerte de Jesús amortiguando la responsabilidad en ella del Imperio romano, y narrar su vida de tal modo que la dimensión insurgente de su personalidad y actividad (y la de sus discípulos) fuera minimizada en lo posible. < <

[87] En lugar de efectuar este esfuerzo, muchos autores prefieren recurrir a especulaciones tan enrevesadas como gratuitas. Resulta llamativo, por ejemplo, que tanto Joseph Ratzinger (2016, p. 545) como el mitista Richard Carrier (2014, p. 212) intenten —siguiendo en ello a autores antiguos (Clemente, *Strom*. V 14,108)— establecer una relación entre la crucifixión de Jesús y un pasaje de Platón sobre el destino del hombre justo: «El justo será flagelado, torturado, encarcelado, le quemarán los ojos, y tras de haber padecido toda clase de males, será al fin empalado» (*R*. 361e-362a; trad. de J. M. Pabón y M. F. Galiano). La arbitrariedad de Ratzinger y Carrier estriba no solo en traducir el verbo *anaschindyleúō* (propiamente «empalar»; cfr. Chapman y Schnabel 2015, pp. 459-461) como «crucificar», sino también y sobre todo en conectar fenómenos que carecen a todas luces de cualquier relación histórica. De hecho, mientras que Carrier usa el pasaje platónico para intentar rebatir la aplicación a la crucifixión de Jesús del criterio de dificultad, Ratzinger parece emplearlo para reforzar su visión de Jesús como el «justo perfecto». *Ex absurdo quodlibet.* < <

[88] Orígenes, *Comm. Mat*. XXVII 22. < <

[89] Tal como pretenden interesadamente multitud de autores; cfr. *v. gr*. Craffert 2008, p. 43. < <

[1] Orígenes, *CC* VIII 14 (Cfr. II 12.44); Lactancio, *Inst. Div*. V 3,4. < <

[2] Cfr. *v. gr*. Mc 9,30: «Atravesaban la Galilea, y no quería que nadie lo supiese». < <

[3] Cfr. *supra*, del cap. IV el epígrafe «El marco político: el Imperio romano y la dinastía herodiana». < <

[4] «Reino de los cielos» (gr. *basileía tōn ouranōn*, heb. *malkût šāmayim*) es un estricto equivalente, pues «cielos» es una paráfrasis judía de respeto para designar a «Dios», y se usa sobre todo en Mateo («reino de Dios» aparece solo en Mt 12,28; 19,24; 21,31.43), así como en la literatura rabínica. No es posible saber si Jesús prefirió «reino de Dios» o «reino de los cielos». < <

[5] Cfr. Sanders 1985, pp. 139 y 219. <<

[6] Cfr. *v. gr. OrSib*
3,46-48;
1 Hen 91,13 («reino del Grande»); *Jub* 50,9; *AsMo*
10,1-3;
SalSl
5,18-19;

17,3-4;
1QM 6,6;
19,7-8
(cfr. *1QM* 12,3.7.16); Targum de Isaías. < <

[7] Cfr. *v. gr.* Dn 3,33; 4,31; Abd 21; Sal 22,29; 103,19; 145,11-13; 1 Cr 17,14; 29,11. < <

[8] Cfr. *v. gr*. Sal
9,1-9;

93,1-4;
96,10;
97,1-6;
Ex 15,18; Sab 3,8; Is 24,23; 33,22; 41,21; 43,15; 44,6; 52,7; Jr 8,19; 10,7.10; Ez 20,33; Zac 14,9; Miq 2,12-13; 4,9; Sof 3,15; Abd 21; Tob 13,2-18; 2 Mac 1,24; 13,4. En Jeremías es frecuente la promesa de que Dios reunirá las presuntas doce tribus que habrían formado el antiguo Israel (Jr 31,1). < <

[9] Esta imagen de los grandes reinos que se suceden hasta terminar con su derrota definitiva por Dios, bajo el gobierno de sus santos, se halla en Dn 2,34-45;
7,1-27.
< <

[10] Se ha conjeturado que el uso central de la expresión y el concepto de «reino de Dios» podría haberse originado en el mensaje del Bautista y el de sus discípulos; cfr. Rothschild 2005, p. 227. < <

[11] Este carácter distintivo del reinado de Dios lo muestran textos como Sal 145,1.6-16; 146,5-10. Sobre el «concepto diferencial» (*Differenzbegriff*), cfr. Stegemann 2010, pp. 314-316. < <

[12] Así lo reconoce *v. gr*. Malina 2001, pp. 1 y 34-35.
< <

[13] Cfr. *v. gr*. Hobbes, *De cive* XVI-XVII.

< <

[14] Cfr. Wenell 2007 y 2017. < <

[15] Que es posible cohonestar la vida bajo poderes terrenos con la creencia en el carácter regio de Dios manteniendo esta en un plano teórico, restringiendo el reino divino al ámbito ritual o relegando la esperanza de su implantación al futuro, es algo que muestra tanto la existencia de muchos judíos de la Antigüedad como la de muchos cristianos a lo largo de la historia. < <

[16] El término «apocalíptica» puede ser usado tanto *stricto sensu* como *lato sensu*. En sentido estricto, designa un tipo de pensamiento (o literatura) caracterizado por elementos tales como un calendario preciso para el fin, numerología, esoterismo o especulación sobre animales mitológicos. En sentido lato se refiere a una concepción, frecuente en la literatura judía postexílica, en la que es central la idea de que el mundo —aunque creado bueno por Dios— está lleno de maldad en virtud de la actividad de fuerzas diabólicas, y de que Dios va a intervenir pronto con poder para reparar esa situacion, juzgar a la humanidad y restablecer la justicia creando una realidad idílica, quizá mediante alguna figura mesiánica. En este último sentido, puede afirmarse que Jesús mantuvo una «escatología apocalíptica» (cfr. *v. gr.* Ehrman 2001; Allison 2010, p. 32). < <

[17] Sobre el imperialismo implícito en la expectativa del reino de Dios en Jesús, cfr. Crossley 2015, pp. 64-95; Avalos 2015, pp. 160-161 y
235-244.
Que el plan de Jesús consistía en la implantación de un reino mesiánico es reconocido incluso por exégetas confesionales; cfr. Vidal 2006. < <

[18] «Estar en» el reino: *v. gr.* Mc 4,11; Mc 14,25; Lc 14,15. «Entrar en»: Mc 9,47; 10,15.23-25; Mt 5,19-20; 7,21; Lc 16,16; 23,42. «Estar (ser echado) fuera»: Mc 4,11; Mt 8,11-12. < <

[19] Mc 14,25; Lc 14,15 («comer pan en el reino de Dios»), Lc 14,24; Lc 22,30 («comer y beber a mi mesa en mi reino»). Papías (*apud* Ireneo, *Adv Haer* V 33,3) atribuyó a Jesús una profecía de milagrosa abundancia agrícola. Sobre este aspecto, cfr. Smit 2008. < <

[20] Mc 10,29 (cfr. Mt 19,29; Lc 18,29). Cfr. Lc 9,59-60; 22,24.30. < <

[21] Dado que la proclamación del reino de Dios no se refiere a procesos de consenso y decisión social sino a su implementación soberana por parte de Dios, pero al mismo tiempo apunta a un modelo distinto de sociedad, se ha propuesto la aplicación a él del concepto de lo «prepolítico» (*präpolitisch*) acuñado por Hannah Arendt; cfr. Stegemann 2010, pp. 322-325. < <

[22] Así lo vio ya Weiss 31964, p. 123; cfr. Maccoby 1973, p. 130. < <

[23] Cfr. *v. gr. 1 Hen* 1,3-7; *AsMo* 10,4-6. < <

[24] Jr 25,30-38; Ez 32,5-8; Miq 1,2-7; Jue 5,4-5. < <

[25] Cfr., por una parte, Jl 2,2-10;
3,2-4;

4,15-16;
por otra, Jl 4,2.9-10.18.20-21. < <

[26] Cfr. Portier-Young 2011. Mientras que algunos escritos apocalípticos (*Jub* 23, *1 Hen*
85-90.

93,1-10)
reflejan una ideología militar que contempla la sinergia entre Dios y los seres humanos —al estilo de los libros de los Macabeos—, otros (Daniel, *Asunción de Moisés, 2 Baruc* o Revelación) promueven la entereza, enfatizan la acción de Dios y sus agentes contra los enemigos y no contienen un llamamiento a la resistencia armada. Sin embargo, esto no autoriza a etiquetar estos textos como portavoces de una mera «resistencia pasiva» y mucho menos como «pacifistas», entre otras razones porque no contienen un rechazo explícito de la resistencia armada; cfr. Zerbe 1993a. < <

[27] A esta luz se comprenden mejor las tradiciones según las cuales Jesús se mostró crítico con el matrimonio y la reproducción (Mt 19,10-12), no mostró particular interés en la institución familiar e incluso llegó a decir que su mensaje intencionalmente crearía divisiones en el seno de las familias (Mt 10,37). A pesar de los inacabables intentos de los exégetas por mitigar el alcance de estos dichos, su sentido es suficientemente claro. < <

[28] Cfr. *v. gr.* Borg 1994, p. 52; Meier 1997a, pp. 412-414; Vermes 1993, p. 141; Bultmann 2000, p. 181. < <

[29] Para una demostración de este aserto, cfr. *infra*, del cap. VII el epígrafe «Estereotipos negativos: Jesús y los no judíos». < <

[30] Cfr. *v. gr*. Theissen y Merz 1999, p. 289; Meier 1997a, pp. 368-376. Respecto a la expresión «hijo del hombre» en Mt 10,23 y otros dichos, cfr. Apéndice V. < <

[31] Sobre la negación por Meier de la autenticidad de Mt 10,23, cfr. del cap. XX el epígrafe «El eclecticismo ejemplificado: la obra de John P. Meier». Que Jesús y sus discípulos esperaron una manifestación inminente de Dios es también sugerido por la presencia del grupo armado en el Monte de los Olivos la noche del arresto; cfr. *infra,* del cap. VIII el epígrafe «Escenarios probables. De la historia a los relatos de la pasión». < <

[32] Cfr. Mt 12,28/Lc 11,20; Lc 17,20; *EvTom* 113. < <

[33] Cfr. *v. gr*. Crossan 1998, p. 316; Patterson en Miller 2001, p. 75. Este procedimiento va a menudo a la par con la afirmación de que la combinación de elementos presentes y futuros en la escatología de Jesús es un rasgo original en el judaísmo (Bornkamm 1975, p. 82). Sin embargo, tal yuxtaposición se da en diversas obras, como en Sabiduría; cfr. Meier 1997, pp. 308-309. < <

[34] Weiss 31964, pp. 69-70. < <

[35] Lucas atribuye a Jesús la frase: «He visto a Satán caer del cielo como un rayo» (Lc 10,18), que parece vehicular la convicción —lograda quizá en una visión extática— acerca de la súbita derrota de Satán, quien según una extendida concepción mitológica desempeña en la corte celeste el papel de acusador de los justos (Job 1,6-12;
2,1-7;
Zac 3,1-2); su caída significa que la instancia que acusaba a la humanidad ante Dios ha cesado —o comenzado a cesar— su actividad. < <

[36] Cfr. *v. gr*. Sanders 1985, pp. 153-156. Así lo concluye también un reciente estudio sobre los «dichos de presente»; cfr. Frey 2006, p. 79. < <

[37] Cfr. Sanders 2001, pp. 198-199; Räisänen 2001. El término *paratērēsis* es un hápax en el Nuevo Testamento, pero el verbo *paratēréō* es editorial en Lucas. Esto supone que *EvTom* 113 parece depender de Lucas. < <

[38] Algo parecido cabe decir de Mt 12,28/Lc 11,20. El aoristo *éphthasen* podría tener un sentido proléptico, como en 1 Tes 2,16 o *HchTom* 33: el reino está tan cerca que es posible referirse a él como si estuviera ya presente. < <

[39] Un resultado de la llamada «crítica de las formas» es que los dichos de Jesús circularon, al menos en su mayor parte, sin que hubiera quedado constancia de sus contextos de origen. Obsérvese, de hecho, que, mientras que Lc 17,20 enmarca el dicho de Jesús como una respuesta a una pregunta de los fariseos, el *logion* 113 del *Evangelio de Tomás* proporciona un contexto diverso, el de una pregunta efectuada por los discípulos. < <

[40] Es difícil sustraerse a la impresión de que la insistencia en la idea de que Jesús creyó que el reino estaba presente en su actividad se debe a la introducción espuria, en la investigación histórica, de la convicción teológica según la cual Jesús encarnó él mismo el reino de Dios. De hecho, en su *Commentarium in Matthaeum*, Orígenes lo describió como *autobasileía* (Jesús mismo era el reino): *PG* 13,1197; cfr. Tertuliano, *Adv Marc* IV 33. Cfr. Sanders 1985, p. 154. < <

[41] Schlosser 1980, pp. 212-213. < <

[42] La dialéctica del «ya pero todavía no», bien conocida en la exégesis neotestamentaria, no es privativa de ella; cfr. Landes 2004, p. 340; Allison 2010, pp. 115-116. < <

[43] Ez 34,23-31; 37,15-28. < <

[44] *SalSl* 17,1-46, en particular 17,28.45. < <

[45] Cfr. *supra*, del cap. I el epígrafe «Las cartas de Pablo de Tarso». < <

[46] Mc 15,2.9.12.18 (cfr. Mt 27,11.29; Lc 23,3; Jn 18,33.39; 19,3.19.21). Mc 15,32 (Mt 27,42; Jn 1,49; 12,13) emplea la expresión «el rey de Israel», usada también en *EvPed* 3,7; 4,11.
< <

[47] La extensión de ramajes y vestiduras son acciones habituales para honrar la entrada de reyes o personajes de alto rango en el mundo antiguo (Suetonio, *Ner*. 6,25; 2 R 9,13). < <

[48] «¡Bendito el reino que viene, de nuestro padre David!» (Mc 11,9-10; Mt 21,9). Según Lc 19,37-38, es «toda la muchedumbre de los discípulos» la que aclama a Jesús: «¡Bendito el rey que viene en nombre del Señor!». Cfr. Jn 12,13: «¡Bendito es el rey de Israel!». < <

[49] Obsérvese que en la respuesta (Hch 1,7-8) Jesús no niega el restablecimiento de ese reino, sino que revisa solo la concepción de su inminencia: las expectativas fundamentales relativas a una liberación política son, de nuevo, compartidas tanto por él como por sus discípulos. < <

[50] Sobre estos textos, cfr. *infra*, del cap. VI el epígrafe «Los Doce, o la fantasía teocrática de la reconstitución de Israel». Nótese también que la respuesta ofrecida por Jesús en Mc 10,40 («el sentarse a mi diestra o a mi izquierda no me corresponde a mí otorgarlo, sino que es para aquellos para quienes está preparado») niega solo la oportunidad de la petición de los discípulos, pero no la futura existencia de puestos de preeminencia. < <

[51] Cfr. *v. gr.* Ez 34,23-31; Jr 23; Mc 6,34; 14,27; Jn 10,11-16. < <

[52] Esta tradición aparece en Pablo (Rm 1,3), en los evangelios (Mc 10,46-52; 11,10; 12,35; Mt 1,18-25; 12,23; 15,22; 21,9; Lc 1,32s.35), en otros textos neotestamentarios (Heb 1,5; 7,14; Rev 3,7; 5,5; 22,16; 2Tim 2,8) y en la tradición atribuida a Hegesipo de que parientes de Jesús fueron interrogados al respecto en tiempos de Domiciano (Eusebio, *H. E.* III 20,1-6), aunque este tema se ve eclipsado por la idea de una filiación divina, lo que parece indicar que no hubo un interés ideológico autónomo en sostener la descendencia davídica. Para tratamientos detenidos, cfr. Meier 2004; Allison 2010, pp. 279-293. Algunos concluyen que es posible que la familia de Jesús se atribuyese una procedencia davídica (Theissen y Merz 1999, p. 226). < <

[53] Cfr. Mt 2,2. De Jesús se dice que «le dará el Señor, Dios, el trono de David, su padre. Y reinará sobre la casa de Jacob eternamente, y su reinado no tendrá fin» (Lc 1,32-33). Son claras las alusiones a la profecía de Natán sobre la perpetuación de la dinastía davídica (2 S 7,1-16). < <

[54] Por ejemplo, se ha creído detectar, en los relatos de la unción de Jesús en Betania (Mc 14,3-9; Mt 26,6-13; Lc 7,36-50; Jn 12,1-8), restos de una ceremonia de coronación. Cfr. Maccoby 1974, pp. 167-171 y Elliott 1982, pp. 56-57 (junto con las reflexiones críticas de Allison 2010, pp. 289-290). < <

[55] Cfr. Bultmann 2000, p. 321 (aunque admite la posibilidad de un núcleo histórico). < <

[56] Cfr. *supra*, del cap. IV el epígrafe «El marco político: el Imperio romano y la dinastía herodiana». <<

[57] Sobre la falta de fiabilidad de esta atribución, cfr. *infra*, del cap. XII el epígrafe «El héroe etéreo: vías de despolitización». < <

[58] Allison 2010, pp. 221-232. Esa autoconciencia transparece también en *EvTom* 82 («Quien está cerca de mí está cerca del fuego; quien está lejos de mí está lejos del reino»), considerado por Joachim Jeremias y otros un probable candidato a ser un dicho de Jesús. Sobre su posible historicidad, cfr. Broadhead 2000. < <

[59] Cfr. *infra*, del cap. VI el epígrafe «Súbdito versus soberano: la hostilidad entre Jesús y Antipas». Repárese en que Antipas y Jesús son los únicos sujetos a los que Marcos aplica el término «rey (*basileús*)»; cfr. Gelardini 2011. < <

[60] Cfr. Allison 2010, pp. 246-247. < <

[61] Cfr. Mc 15,32: «el Cristo, el rey de Israel». La misma equivalencia se halla en los *targumim* y en la tradición rabínica, donde el rey esperado es designado como «el ungido»; según *y. Taa.* 4,8.27 y *LamR* 2,2, Rabí Akiba aclamó a Bar Kojba diciendo «él es el rey mesías» (*hū malkā mšīḥā*). Todavía hoy los Lubavitch que creen en el carácter mesiánico del fallecido rabino Menahem Schneerson
(1902-1994)
lo aclaman a título póstumo como «rey mesías». < <

[62] Cfr. *v. gr*. Mc 14,62; Hch 2,30-35; 7,55; Rm 8,34; Ef 1,20; Flp 2,9-11; Rev 3,21. < <

[63] Por supuesto, cómo y cuándo llegó Jesús a creerse destinado a reinar son cuestiones cuya elucidación no resulta posible. Parece haber sido considerado como un profeta (Mc 6,14-16; 8,28), y quizá también pensó de sí mismo en estos términos (Mc 6,4; Lc 13,33). Pero las referencias a Isaías 61,1-2 (Mt 5,3-6.11-12 y Lc 6,20-23; Mt 11,2-6 y Lc 7,18-23) sugieren que pudo verse más específicamente como el ungido del oráculo; cfr. Allison 2010, pp. 263-266. < <

[64] Esta relación de causa-efecto es señalada por Josefo cuando, al referirse a quienes albergaron pretensiones regias tras la muerte de Herodes, afirma que ocasionaron la «destrucción de la comunidad», siendo responsables de la muerte de muchos correligionarios (*AJ* XVII 285). < <

[65] Que en Jn 6,15 se afirme que Jesús se retira a una montaña no prueba su rechazo a las pretensiones regias. Aun si esta noticia reflejase un hecho, es más fácil explicar el intento de aclamar a Jesús como rey si su mensaje no hubiera estado efectivamente desconectado de aspiraciones políticas. Además, su reacción podría entenderse como una posición estratégica y provisional con el objeto de evitar notoriedad y ser arrestado (cfr. Allison 2010, p. 288). El pragmatismo de Jesús se percibe también en su evitación de Antipas; cfr. del cap. VI, el epígrafe «Súbdito versus soberano: la hostilidad entre Jesús y Antipas». < <

[66] Cfr. *v. gr*. Eisler 1929-1930; Buchanan 1984; Allison 2010, pp. 233-240, 244-247 y 290-293; Bermejo Rubio 2015c. Incluso un autor nada proclive a lecturas de signo político escribió que «lo que Jesús reivindicó para sí equivalía a reivindicar la realeza» (Sanders 1985, p. 322). < <

[67] Una de las pocas cosas sobre Jesús sobre la que hay acuerdo entre la mayoría de estudiosos es que tuvo «una absoluta pretensión de autoridad» (Kümmel 1994, p. 696). Por la misma razón, la idea de Crossan (1991, p. 225) de que Jesús proclamó un «reino sin intermediarios» (*brokerless kingdom*) carece de toda plausibilidad. < <

[68] «Lo mismo que el mesías forma el enlace entre el grupo y la divinidad, así también un pequeño grupo de escogidos enlazará al mesías con la masa» (Pereira de Queiroz 21978, p. 276). < <

[69] Así, dentro del grupo de discípulos puede haber un círculo o núcleo aún más íntimo; y dentro del amplio grupo de simpatizantes cabe pensar en distintos niveles de compromiso con la causa. < <

[70] Cfr. Mc 3,13-19 par.; 1 Cor 15,5. Sobre la probable fiabilidad de estas noticias, cfr. Sanders 1985, pp. 98-106; Meier 2003, pp. 148-169. < <

[71] Cfr. Mc 3,16-19; Mt 10,2-4; Lc 6,14-16; Hch 1,13. < <

[72] Ex 24,4; Nm 1,4.7; Jos 4. Para lo que sigue, cfr. Garbini 1986, pp. 168-174. < <

[73] Ex 28,15-21. < <

[74] Cfr. *v. gr.* Tob 13,5; *TestBen* 9,2; *SalSl* 17,28. Así lo muestra la presencia del número doce en Qumrán: según el Rollo de la Guerra, habrá, junto al sumo sacerdote, «doce jefes» (*1QM* 2,1-3; cfr. *4QpIsd*), y según el Rollo de la Comunidad, el consejo, además de tres sacerdotes, estará compuesto de doce hombres (*1QS* 8,1). < <

[75] Lc 22,29-30; cfr. Mt 19,28. Se ha querido cuestionar la historicidad de este dicho observando que la referencia de Jesús a «su» reino no está atestiguada (Beavis 2004, p. 105). Ahora bien, aparte de que esto es dudoso (cfr. Lc 23,42) y de que asume acríticamente que material atestiguado solo una vez no merece atención, el principal problema de la objeción es que olvida la existencia de un patrón recurrente de pretensiones regias, donde ese pasaje cobra perfecto sentido. También se ha argumentado que si *krínein* significa «juzgar» en el sentido de «condenar», pertenecería a la polémica de la llamada fuente Q contra «esta generación», y podría ser redaccional. Sin embargo, el espectro semántico de *krínein* es mucho más amplio que «condenar»: por una parte, Lc 22,28-30 no presupone una oposición entre los jueces sentados en tronos y las doce tribus de Israel sometidas a su juicio: los seguidores de Jesús entronizados son elegidos de entre el propio Israel; por otra, la idea de «juzgar» está tan imbricada en la idea de lo que es un buen «reinado» que puede indicar el ejercicio de una autoridad soberana (como en textos bíblicos —1 S 8,20; Dn 9,12— en los que significa «gobernar»), también por parte de oficiales de rango inferior (cfr. Bazzana 2015). El dicho, pues, dibuja a los miembros del grupo de Jesús ocupando posiciones clave de poder en el gobierno de un mundo renovado. < <

[76] Esta es probablemente la razón de que Lucas omitiese la palabra «doce» antes de «tronos», en su paralelo a Mt 19,28. Es difícil pronunciarse, sin embargo, sobre la historicidad de las noticias referidas al envío de 72 (o 70) discípulos en parejas a las comunidades para extender su misión y predicación del reino (Lc 9,57-62 +
10,1-15).

<<

[77] Cfr. Josefo, *AJ* III 220. Esto muestra que estos doce príncipes estaban vivos en la imaginación de los judíos del siglo I como un grupo de gobernantes; cfr. Horbury 1986, quien señala que ya Orígenes conectó Mt 19,28 con esos príncipes (*In Exod. Hom*. XI 6 sobre 18,21). < <

[78] Mc 12,13-17 (par. Mt 22,15-22; Lc 20,20-26; cfr. *EvTom* 100 y Papiro Egerton, fragmento 2 recto). El término *kēnson* es un latinismo (*census*), que originalmente designaba el registro de la propiedad previo al cobro de impuestos. El término llegó a significar el propio impuesto, en particular el personal o *tributum capitis* (algunos manuscritos tienen la variante *epikephálaion*). < <

[79] *1 Apol.* 17,1-3 (donde se cita la pregunta a Jesús y su respuesta en los Sinópticos). < <

[80] Cfr. *v. gr*. Tertuliano, *Adv Marc* IV 38,3; *Idol* 15. «El pago no solo es “permitido”, sino que de hecho es justo, de modo que no hacerlo equivaldría a defraudar» (France 2002, p. 469). < <

[81] Para lo que sigue, cfr. Brandon 1967, pp. 345-348; Puente Ojea 1992, pp. 108-114; Horsley 1993, pp. 306-317; Herzog 2000, pp. 219-232; Oakman 2012, p. 105; Bermejo Rubio 2017a. La reiteración de la tesis de un Jesús que condona el pago del tributo (Förster 2012) es posible a costa de no discutir los argumentos contrarios y de obviar por entero los indicios de una posición antirromana. < <

[82] Si bien muchos fariseos debieron de adoptar una visión acomodaticia ante el pago del tributo —así lo confirman fuentes rabínicas—, un colaborador de Judas el Galileo fue el fariseo Sadoc; cfr. *AJ* XVIII 4. < <

[83] La presencia de denarios en la región apenas está atestiguada hasta época Flavia, por lo que su mención podría ser anacrónica y reflejar el *fiscus iudaicus* (cfr. *v. gr.* Zeichmann 2017). Además, si Jesús compartió la actitud de sus correligionarios respecto a las imágenes, una escena en la que pide que le muestren un denario —en el que aparecían imágenes y una inscripción alusiva a la divinidad del emperador— quizá no sea plausible. < <

[84] Cfr. *v. gr*. Bultmann 2000, p. 85; Davies y Allison 1997, p. 211. La respuesta atribuida a Jesús pudo darse al margen de cualquier referencia concreta a una moneda. < <

[85] Sobre el rechazo al pago del tributo en el origen de la Guerra, cfr. *BJ* II 404; V 405-406. < <

[86] Así lo reconoce incluso Meier 2000, p. 746. < <

[87] Sobre la distinción entre *public transcript* y *hidden transcript*, cfr. Scott 2003. < <

[88] El verbo *apodidónai* se traduce a menudo como «devolver» en el sentido de «restituir lo debido», pero en realidad se emplea como término técnico que designa todo pago de impuesto. < <

[89] Obsérvese que el Shemá (Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41) exige adoración únicamente de Dios, basándose precisamente en su unicidad: *Shema Yisrael Adonai Eloheinu Adonai Ehad*. En una interpretación estricta de la exigencia de amar a Dios «con todo el corazón, toda el alma y toda la fuerza», no queda nada para el César. Ahora bien, varios pasajes de los evangelios presentan a Jesús recitando el Shemá (cfr. Mc 12,29-30; Mt 4,9-10 y Lc 4,8). < <

[90] Cfr. *v. gr*. Bornkamm 1975, pp. 125-130. < <

[91] Esto ocurre ciertamente en otros pasajes (Mc 1,22; 6,2; 7,37; 10,26; 11,18). < <

[92] La unción con la que la literatura al uso se refiere a Jesús como modelo de veracidad impide reconocer que este puede haber usado estrategias de disimulo en relación con el Imperio. < <

[93] Cfr. *supra*, del cap. VI los epígrafes «El reino de Dios (I): naturaleza e implicaciones políticas» y «La pretensión regiomesiánica de Jesús». La afirmación de que Jesús estaba «descarriando al pueblo» es ciertamente un interesado juicio de valor, pero refleja el hecho de que su predicación sobre el reino de Dios tenía efectos políticos, al suscitar esperanzas de liberación nacional (Lc 23,5). < <

[94] Cfr. Lc 24,21 y Hch 1,6. < <

[95] Cfr. Mt 10,16. Sobre la huida ante Antipas, cfr. el siguiente epígrafe, «Súbdito versus soberano: la hostilidad entre Jesús y Antipas». < <

[96] Con razón se dice de la lectura habitual que es una «no-lectura del relato, cegamiento ideológico encabezado por los intereses de quienes la hacen» (Belo 31976, p. 254). < <

[97] Cfr. Rm 13,1-7; 1 Pe 2,17; Ireneo, *Adv Haer* III 8,1; Tertuliano, *Idol*. 15. < <

[98] Mc 6,17-26; Josefo, *AJ* XVIII
116-119.
Sobre Juan y Jesús, cfr. *infra*, del cap. VII el epígrafe «En la órbita de Juan el Bautista». < <

[99] Cfr. Josefo, *Vida*
64-65.
Cfr. Noy *et al*. 2004, pp. 234-235; *OGIS* n.º 417. < <

[100] Estos sucesos ocasionaron su destitución y destierro (Josefo, *AJ* XVIII 101-125).

< <

[101] Así lo afirman algunas noticias: Mc 6,16; Mt 14,2; Lc 9,9; 13,31. < <

[102] Cfr. *infra*, del cap. IX el epígrafe «La inverosimilitud de las escenas de comparecencia ante Pilato». < <

[103] El término arameo subyacente al griego *alópex* («zorro») es *ta'la*, que significa también «chacal» (cfr. Casey 1998, pp. 188-189). Mientras que el zorro es asociado normalmente a la astucia y al carácter taimado, el chacal lo es a la depredación. < <

[104] Lc 13,31. Esta noticia podría explicar que en los Hechos de los Apóstoles Antipas sea nombrado junto a Pilato como miembro del grupo que atentó «contra el Señor y contra su ungido» (Hch 4,24-30). Mc 3,6 atribuye esa voluntad homicida a «los herodianos». < <

[105] Mc 6,31; Mt 14,13. < <

[106] Cfr. Mc 6,45; 7,31; 8,10.27; 9,30; 10,1. Cfr. Hoehner 1972, pp.
197-202,

317-330;
Tyson 1960. < <

[107] Se afirma que Jesús estaba aquí «en su casa» (Mc 1,21.29-34;
2,1-12;
9,33; Mt 4,13; Lc 7,10). Mt 9,1 la llama «su ciudad». También Lc 4,23 y el Cuarto Evangelio coinciden en la importancia de esta población (Jn 2,12; 4,46; 6.17-24.59). Pero cfr. Zeichmann 2017a. < <

[108] Cfr. Reed 2006, p. 208. < <

[109] D'Holbach 1778, pp. 169-171. < <

[110] Algunos estudiosos buscan evitar los corolarios recurriendo a explicaciones inverosímiles. Así, se ha escrito que la evitación del tetrarca por parte de Jesús «parece haberse debido no tanto al miedo a Antipas *per se*, sino a evitar dar a Antipas la impresión de una insurrección política o rebelión contra él, cuando esta no era su intención», añadiendo que «parece que Antipas pudo haber arrestado a Jesús si lo hubiera deseado. Si no lo deseó, fue porque no había pruebas de que Jesús causara una rebelión política, y porque Antipas era básicamente un cobarde» (Hoehner 1972, p. 201). El carácter rocambolesco de tales observaciones hace superfluo todo comentario. < <

[111] Cfr. Gn 27,40; 31,26; 34,25.26; 48,22LXX; 1 Mac 3,12; 4,6; 10,85; 2 Mac 5,3. < <

[112] Cfr. resp. Lc 21,24; Heb 11,33; Rev 6,4; y Hch 12,2; Heb 11,37. La traducción por «cuchillo» se evidencia implausible si se intenta en pasajes como Mt 10,34; Mt 26,52; Rm 8,35; Ef 6,17. Para un tratamiento detenido, cfr. Montserrat 2007, pp. 106-120; Martin 2014 y 2015. < <

[113] Mc 14,47; Mt 26,51; Lc 22,38; Jn 18,10-11. Mientras que Marcos deja indeterminada la identidad del atacante, el Cuarto Evangelio lo identifica con Simón Pedro. < <

[114] Cfr. Josefo, *BJ* VI 300-309.
< <

[115] Lc 22,35-36. El hecho de que en el resto del pasaje se hable de realidades materiales —«bolsa», «alforja», «sandalias», «manto»— impide una lectura puramente figurativa del término «espada»; cfr. Cullmann 1961, p. 23. En Mt 10,34 («No he venido a traer paz, sino espada»), la interpretación metafórica no es del todo implausible. < <

[116] Loisy 1924, pp. 522-523. < <

[117] Sobre las incongruencias de los relatos del arresto, cfr. *infra*, del cap. VIII el epígrafe «La inconsistencia de los relatos». < <

[118] El embarazo se prosigue hasta hoy, como lo muestra el que muchos autores nieguen toda vinculación de Jesús con las espadas, a menudo interpretando estas de forma metafórica: Jesús «nada tuvo que ver con espadas, ni siquiera como defensa» (Fitzmyer 1986, p. 1434). El intento por interpretar las palabras de Jesús en Lc 22,35-38 como irónicas o resignadas ante una «mala interpretación de los discípulos» (Brown 2005, p. 344) convierten a Jesús en un maestro impotente y temerario, y es otro caso del alcance de la desesperación hermenéutica de la exégesis estándar. < <

[119] Cfr. *v. gr. 1QM*
11,1-5;
5,7-11.14;
12,8-10;
4Q491-496. Sobre el «pacifismo» de Qumrán como una ficción sin base, véase Batsch 2004; Weitzman 2009. Téngase en cuenta que, en la Guerra Judía, la comunidad de Qumrán fue destruida por tropas romanas. < <

[120] Cfr. *infra*, del cap. VIII el epígrafe «Escenarios probables. De la historia a los relatos de la pasión». < <

[121] Cfr. Mc 14,43.48; Mt 26,47; Jn 18,3. < <

[122] Cfr. *v. gr*. Meier 1997a, pp. 401-403; Fredriksen 1999, p. 244. < <

[123] Sobre esta sinergia en corrientes mesiánicas, cfr. Pereira de Queiroz 21978, pp. 273-274. < <

[124] Cfr. *v. gr*. 1 S 14,6; 1 Mac 4,30-33; 2 Mac 8,18-20. Cfr. Montserrat 2007, pp. 139-140. < <

[125] Sobre esto, cfr. Aichele 1998; Berger 1996; Puente Ojea 2000, pp. 22-28; Avalos 2015, pp. 90-128. < <

[126] Cfr. Mc 11,15-17; Jn 2,15. < <

[127] Cfr. *infra*, del cap. VII el epígrafe «Jesús y el Templo: incertidumbres e hipótesis». < <

[128] Cfr. *v. gr*. el uso de «raza de víboras» en Mt 12,34; 23,33. Ciertamente, este tipo de lenguaje es común en las disputas religiosas y lo fue en las polémicas intrajudías; cfr. *v. gr. 1QH*
2,22-23.
< <

[129] Cfr. *v. gr.* Lc 19,27. La maldición de la higuera (Mc 11,12-14) es otro episodio elocuente. < <

[130] Cfr. Funk 1993, p. 174. < <

[131] Josefo utiliza *sikários*. Aunque algunos estudiosos consideran que la metátesis es difícil de explicar, varios manuscritos tienen la variante *Skariōth*, a la que falta la iota inicial. < <

[132] Mc 3,17; 9,38; Lc 9,51-56.
Sobre la posible etimología («hijos del trueno»), cfr. Rook 1981. < <

[133] Buchanan 1984, p. 247. La costumbre de poner sobrenombres es frecuente entre grupos de camaradas unidos en una causa que requiere acciones de coraje y resistencia (cfr. *AJ* XII 266). < <

[134] Elliott 1982, p. 57. Para otros ecos violentos en la tradición de Jesús, cfr. Allison 2010, pp. 285-286. <<

[135] Cfr. *infra*, del cap. XIII los epígrafes «El héroe etéreo: vías de despolitización» y «El príncipe de la paz: la creación de un Jesús no-violento». < <

[136] Obsérvese, además, que una razón principal que permite a los grupos apocalípticos abstenerse de recurrir a la violencia es precisamente la creencia de que una feroz venganza sobre los enemigos será llevada a cabo por el propio Dios; cfr. Stendahl 1962. Esa violencia escatológica fue imaginada y proclamada por Jesús (Reiser 1990; Allison 2005, pp. 56-110). < <

[137] Para un análisis detenido de la cuestión, cfr. *infra*, del cap. XIII el epígrafe «El príncipe de la paz: la creación de un Jesús no-violento». < <

[138] Según Martin Hengel, aunque estos dichos serían formulaciones tardías, reflejarían fielmente «la renuncia de Jesús a la violencia» (Hengel 1974, pp. 18-19). < <

[139] La técnica, que refleja una conducta estudiada por la etología, parece encaminada a disuadir al atacante de ejercer ulterior violencia; cfr. Capps 2004, pp. 168-169. < <

[140] Josefo, *AJ* XVIII 56-59.
< <

[141] Cfr. *v. gr*. Bockmuehl 2009, pp. 68 y 74. Algo parecido cabe decir de quienes sostienen que Jesús se presentó «ante todo como un mesías religioso» y se refieren al carácter solo «*indirectamente* político» de su mensaje (cfr. *v. gr*. Piñero 2000, pp. 93-94, cursiva original). < <

[142] Cfr. Brandon 1957, pp. 103-104; Kautsky 1908, p. 387; Eisler 1929-1930, vol. II, pp. 476-525 (para quien Jesús tomó momentáneamente partes del Templo antes de que Pilato interviniera, y en Getsemaní habría tenido lugar una batalla campal); Montserrat 2007, pp. 89-124. <<

[143] Que tal hipótesis haya sido a menudo ridiculizada como fantasiosa resulta irónico, habida cuenta de que su plausibilidad histórica es mucho mayor que la de los propios relatos evangélicos. < <

[144] Cfr. Bermejo Rubio 2016d. <<

[145] Cfr. Zac 9,9; 14,1-14.21; Jl 4,9-10. < <

[146] Para una argumentación detenida al respecto, cfr. Bermejo Rubio 2016c, pp. 15-21. < <

[147] Cfr. Farmer 1956, p. 199; Maccoby 1973, p. 194. < <

[148] Resulta elocuente que incluso autores habitualmente lúcidos, al referirse a la crucifixión sean capaces tan solo de referirse a «un enredo de equívocos» (Fierro 2012, pp. 63-64).
< <

[149] «Aun si admitimos que solo una de las acusaciones contra él fue aceptada, habrá sido un caso bien fundamentado» (Rutledge 2001, p. 75). Esto permite sortear el problema de los autores que consideran el episodio del Templo crucial para entender la muerte de Jesús, a pesar de los problemas de historicidad que aquel presenta; cfr. *infra*, del cap. VII el epígrafe «Jesús y el Templo: incertidumbres e hipótesis». < <

[1] Cfr. resp. *BJ* I 648-655 (*AJ* XVII 149-167); *BJ* II 117-118; *BJ* II 444-445. < <

[2] Así lo ha señalado correctamente Elliott 1982, pp. 48-49 y 57-58.

< <

[3] Cfr. *v. gr*. Mc 1,2-9.14; Jn 1,6-8.15.19-40. < <

[4] Sobre estas semejanzas, cfr. *infra*, del cap. X el epígrafe «El marco del profetismo popular en época herodiana». < <

[5] Cfr. *AJ* XVIII 117. < <

[6] Eurípides, *Ión* 1313-1319; Plutarco, *Mor*. 21F; Diógenes Laercio, *VF* VI 39. Cfr. Chaniotis 2012. < <

[7] *1QS* 3,2-7; «Pues no se purificaron, a no ser que se conviertan de su maldad» (*1QS* 3,13-14).

< <

[8] Cfr. Lc 3,10-14 (referencia a recaudadores de impuestos y soldados). «Con muchas otras exhortaciones predicaba buenas noticias al pueblo» (Lc 3,18). < <

[9] Cfr. Rothschild 2005, pp. 58-59. < <

[10] Cfr. *AJ* XVIII 118-119. < <

[11] Cfr. Mc 1,7-8; Mt 3,11-12; Lc 3,16-17. < <

[12] «No te es lícito casarte con la mujer de tu hermano mientras él viva» (Lv 18,16; 20,21). Cfr. Mc 6,18: «No te está permitido tener a la mujer de tu hermano». < <

[13] Josefo, *AJ* XVIII 110. < <

[14] Theissen 1997, pp. 95-100. Sobre la dimensión política del mensaje del Bautista, cfr. Webb 1991, pp. 355-359; Taylor 1997, pp. 213-222; Puente Ojea 2000, pp. 14-16. < <

[15] Estas implicaciones siguen siendo perturbadoras hoy en día; cfr. *infra*, del cap. XX el epígrafe «El eclecticismo ejemplificado: la obra de John P. Meier». < <

[16] Mt 3,14-15. Para un análisis de este pasaje, cfr. *infra*, del cap. XIII el epígrafe «Un ser único: procesos de singularización». < <

[17] Esto explicaría mejor las oscilaciones del Cuarto Evangelio al respecto (Jn 3,22-23; 4,1), la praxis bautismal de las comunidades primitivas y la terminología bautista de Pablo (Rm 6,3). Cfr. Twelftree 2009; Taylor y Adinolfi 2012. < <

[18] Cfr. resp. Mc 11,27-33; Mt 11,16-19 (Lc 7,31-35); Mt 11,7-11 (Lc 7,24-28). < <

[19] Por ello se ha afirmado que «un Jesús sin retórica es históricamente improbable y está ideológicamente motivado» (Bloomquist 1997, p. 221). < <

[20] Mc 11,27-33 (Mt 21,23-27; Lc 20,1-8). < <

[21] Una variante del dicho se conserva en Mt 17,19-20. Para una descripción del lenguaje de Jesús como hiperbólico, cfr. Vermes 2003, p. 288. < <

[22] Sobre este pasaje, cfr. Derrett 1988. < <

[23] Cfr. *v. gr*. Mc 1,29; 9,33; Mt 4,13; 9,10.28; 12,46; 13,1.36; 17,25. De hecho, a menos que sea redaccional, Cafarnaún (que Mt 9,1 llama «su ciudad») pudo ser el centro de su actividad. < <

[24] Cfr. Mc 6,7-11 (y Lc 9,2-5);
Mc 14,12-16. < <

[25] Se ha argumentado incluso que solo cuatro se remontan a Jesús (Meier 2016). < <

[26] Si Jesús afirmó algo relativo a un pan como su «cuerpo» y a vino como su «sangre» (1 Cor 11,23-26; Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,15-20), todo indica que usó metáforas sacrificiales. Cfr. Caird 1980, pp. 101-102; Klawans 2006, pp. 216-217 y
221-222.
<<

[27] Es la resistencia a reconocer el desfase entre lenguaje y realidad en Jesús —es decir, las deficiencias en la enunciación de la verdad— lo que parece explicar por qué la exégesis al uso descuida el aspecto retórico de su mensaje; cfr. Bloomquist 1997a, pp. 98-99. < <

[28] La relación con las figuras de Elías y Moisés la crearon los evangelistas en varios episodios legendarios, como el de los cuarenta días de ayuno en el desierto (que evoca el mismo periodo de soledad de Elías y de Moisés antes de emprender sus misiones): Mc 11,12-13; cfr. Mc 9,2-8. < <

[29] Mt 19,27 equipara el seguimiento de Jesús a un «abandonarlo todo». < <

[30] Cfr. Mt 8,19-20 (Lc 9,57-58). < <

[31] Plutarco, *Ti. Gr.* 9,5 (trad. de C. Alcalde Martín y M. González González). < <

[32] Mt 8,21-22; Lc 9,59-60. Cfr. Mt 6,24 y Lc 16,13 (imposibilidad de servir a dos señores). < <

[33] 1 Mac 2,29-43. < <

[34] Así *v. gr*. Sanders 1985, pp. 254-255. < <

[35] Lc 14,25-26. Cfr. Mt 10,37-38: «El que ama al padre o a la madre más que a mí no es digno de mí; el que ama a su hijo o su hija más que a mí no es digno de mí»; *EvTom* 55. < <

[36] Mc 3,31-35; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21; 12,51-53; 14,26. Sobre esta ruptura, cfr. Guijarro 1998. < <

[37] Lc 9,62. Sobre la abnegación implicada en el seguimiento de Jesús, cfr. Malina 2001, pp. 113-138. < <

[38] Cfr. resp. Lc 13,22-30; Mt 24,50;
25,1-13;
Mc 13,32-37. < <

[39] Mt 10,34-39; Lc 12,4; 14,25-27. < <

[40] Mc 8,34-35 (Lc 9,23; Mt 16,24; *EvTom* 55b); cfr. Mt 10,34-39/Lc 14,25-27. «Como hacen todos los buenos déspotas, Jesús insiste en que la fidelidad a él, incluso a costa de la propia vida o familia, es el acto supremo de lealtad» (Avalos 2015, p. 165). < <

[41] Cfr. Hengel 21976, p. 266; Brandon 1967, pp. 57, 145, 269; Brandon 1968, p. 147. < <

[42] Cfr. *v. gr. BJ* VII
416-419;
VII
329-333,

389-401.
< <

[43] Mt 10,5b-6. En Mt 10,23 (que ni siquiera contempla tiempo suficiente para una misión a los no judíos) y 15,24 se reitera la restricción a Israel. < <

[44] Así Meier 2003, pp. 553-555. < <

[45] Y por el propio evangelista: Mt 28,19 (cfr. Mc 13,10).
< <

[46] Mt 5,47; 6,7; 18,17. Que esos pasajes no gocen de atestiguación múltiple no es relevante. De hecho, Lucas podría haberlos omitido por considerar que serían ofensivos o incomprensibles para sus principales destinatarios. < <

[47] Mc 7,24-30 y par./Mt 15,21-28; Mt 8,5-13/Lc 7,1-10.
< <

[48] Así lo sugiere Sanders 1985, p. 220. < <

[49] Cfr. *v. gr*. 1 S 17,43; 24,15; Is 56,10-11; Pr 26,11; Mt 7,6; 2 Pe 2,22; Flp 3,2. Aunque el término usado en Marcos y Mateo es *kynária*, formalmente un diminutivo, no debería traducirse como «perrillos», como si fuera un hipocorístico; en el griego de la koiné, el valor semántico del diminutivo es a menudo indiscernible del de la forma regular. < <

[50] Varios estudiosos han calificado por ello a Jesús de «chauvinista». Cfr. Winter 21974, p. 193; Beare 1981, p. 342; Vermes 2003, p. 415. < <

[51] Para un clarificador análisis de Mt 15,22-28 y Mc 7,24-30, cfr. Avalos 2015, pp. 235-244. Exégetas más piadosos afirman que, al expulsar al demonio, «Jesús "expulsó" el otro demonio [...] el de los prejuicios entre personas de pueblos y culturas diferentes» (Theissen 1997, p. 95). < <

[52] Cfr. *v. gr*. Sanders 1985, pp. 213-218. < <

[53] Cfr. Mc 11,17 («Mi casa será llamada una casa de oración para todas las gentes», con cita de Is 56,1-8); Mt 8,11s/ Lc 13,28s («Muchos vendrán de oriente y de occidente»), aunque podría referirse también a la reunión de la Diáspora (como en Is 49,12; Sal 107,1-3; *SalSl* 11,3-7; Bar 5,5). Se ha señalado correctamente que estas referencias son «marginales, no programáticas»: cfr. Stegemann 1998, p. 919. < <

[54] Is 14,1-2; 60,3-17; 61,6; Miq 4,1-3. Y los que no se sometan serán destruidos (Is 60,12). < <

[55] Mt 9,20 hace referencia a la franja de su manto, lo que podría indicar el *talit*; cfr. Mt 14,36. < <

[56] Mc 1,44 (Mt 8,4; Lc 5,14). Cfr. Lv 14,3-10. < <

[57] Para un tratamiento detenido, cfr. Pesce 2001. A esta luz se entiende mejor la ausencia de este episodio en el Cuarto Evangelio, un escrito que presenta a Jesús como debelador del judaísmo. < <

[58] Que Jesús no se opusiera frontalmente a la Ley no significa que fuese inconcebible que un judío lo hubiese hecho. Los libros de los Macabeos se refieren a judíos helenizados que dejaron de circuncidar a sus hijos y disimularon las marcas de la circuncisión (1 Mac 1,10-15.48.60; 2 Mac 4,7-22; 6,10; Filón, *Migr*. 89). Filón se refirió a algunos judíos alejandrinos que, llevando la alegorización de la Ley mosaica al extremo, dejaron de observar sus preceptos. Y su sobrino Tiberio Alejandro, procurador de Judea en el 46-48 y de Egipto en el 66-70 e. c., parece haber abandonado las prácticas del judaísmo (Josefo, *AJ* XX 100-103). Así pues, la determinación de la posición de Jesús respecto de la Ley no depende de una visión apriorística sobre lo que era o no posible en el judaísmo contemporáneo. < <

[59] Cfr. *v. gr. m. Sab*. 7,2. < <

[60] Para un exhaustivo estudio reciente, cfr. Collins 2016. <<

[61] Cfr. *infra*, del cap. VII el epígrafe «Una praxis para el reino: los preceptos del amor en su contexto». < <

[62] Estas no pertenecen a las leyes de pureza ritual; cfr. Klawans 2000, pp. 31-32. < <

[63] Cfr. Sanders 1985, pp. 260-261. < <

[64] Tal es la conclusión de Meier 2010, pp. 355-420. <<

[65] Cfr. Mt 23,25-26; *EvTom* 14; Pap. Oxirrinco 840. < <

[66] Esta es precisamente la situación del paralelo en Mateo. < <

[67] *m. Eduy* 5,6-7 se refiere a un tal Eleazar ben Henoc (o ben Ha-Ner) que pone en cuestión la enseñanza de los «sabios» sobre la «purificación de manos». < <

[68] Cfr. 1 S 15,22; Is 1,11-17; 29,13-14; Jr 6,20;
7,22-23;
Am 5,21-25; Os 6,6; Sal 40,6-8. < <

[69] Ya Platón afirmaba que los sacrificios efectuados por gente inmoral no serían aceptados por los dioses: *Lg*. IV 716e-717a.
En el culto de Asclepio se enfatizaban los más altos estándares morales; en contraste a la pureza externa de las ceremonias y los ritos, el dios exigía a sus adeptos la pureza interior del corazón (Edelstein y Edelstein 1945, II, pp. 126-127). < <

[70] Cfr. *v. gr*. Meier 2010, pp. 140-147. < <

[71] Mc 10,3b-9.11-12. Cfr. 1 Cor 7,10-11; Mt 5,31-32 y Lc 16,18. < <

[72] Cfr. *v. gr*. Meier 2010, pp. 203-252. < <

[73] Obsérvese que el mismo razonamiento se usa en Mc 7,10-12: frente al precepto del corbán («ofrenda») —un voto por el que se dedican a Dios ciertas posesiones que desde entonces no pueden usarse para otros fines, y que podía ser utilizado como pretexto para privar a los propios padres de ayuda necesaria (cfr. *m. Ned.* 5,6)—, Jesús aduce un mandamiento del Pentateuco (Ex 20,12: «Honrarás a tu padre y a tu madre») como más fundamental y normativo. < <

[74] El interés del cristianismo primitivo por el mundo no judío probablemente contribuye a explicar que pronunciamientos sobre cuestiones comprensibles solo en contexto judío no fueran conservadas en la tradición. < <

[75] Así pues, carece de sentido hablar del «carácter desconcertante» de la relación de Jesús y la Ley, como hace Meier 2010, pp. 29,
31-32,
203, 645, 650 y *passim*. < <

[76] Esto ocurre de manera clara en John P. Meier y J. D. G. Dunn. Aunque resulta evidente que en los relatos de curaciones Jesús toca a personas enfermas, en ninguno de ellos el hecho de tocar es señalado como algo llamativo ni se sugiere que pudiera haber desafiado de ese modo regulaciones contemporáneas de pureza ritual. < <

[77] Ello es visible en las obras de Bruce Chilton, Crispin Fletcher-Louis, Michael Bird o Craig Blomberg, entre otros. <<

[78] Cfr. *AJ* XVIII 23 (la Cuarta Filosofía se distinguía por su «invencible pasión por la libertad»). < <

[79] En Mc 2,18-20 (Lc 5,33) «los discípulos de Juan» y «los discípulos de los fariseos» observan el ayuno al mismo tiempo. En las historias sobre la muerte de Juan, los fariseos no son mencionados nunca. < <

[80] Cfr. Mc 12,28-34; la versión de Mt 22,34-40 omite el carácter amistoso del diálogo. < <

[81] Cfr. Mc 3,6; Mt 12,14. < <

[82] Cfr. *Mekilta Sab* 1 a Ex 31,13. < <

[83] Mt 7,12; Lc 6,31. < <

[84] *b. Sab* 31a. < <

[85] Lo es tanto que, para salvaguardar la superioridad de Jesús, muchos exégetas postulan la superioridad de la versión positiva. Esto es, sin embargo, arbitrario y puramente subjetivo: por ejemplo, Bernard Shaw observó socarronamente que los gustos del prójimo podrían ser diferentes de los de uno, de modo que seguir la indicación de Jesús llevaría a consecuencias negativas para otros. Lo cierto es que ambas formulaciones expresan el mismo pensamiento. < <

[86] También en Tob 4,15. Sobre la «regla de oro» en diversas culturas, cfr. Dihle 1962. < <

[87] Tal como han visto muchos estudiosos judíos; cfr. Maccoby 2003, pp. 126-127 y *passim*. < <

[88] Para algunas de esas discrepancias, cfr. *supra*, del cap. VII el epígrafe «Disputas halákicas: la actitud ante la Ley». Otra puede haber sido la disputa sobre la licitud de arrancar espigas en sábado (Mc 2,23-28 y par.): Jesús parece justificarlo sugiriendo que la situación de su grupo era desesperada, algo que se habría prestado a interpretación. < <

[89] Los fariseos o los escribas son los únicos interlocutores de Jesús en las sinagogas: Mc 3,1-6 y pars. (Mt 12,9-14; Lc 6,6-11). Cfr. Mt 23,2.6; Lc 13,10-17. < <

[90] Sobre la frecuencia del llamamiento al amor y la fraternidad en los movimientos milenaristas y mesiánicos, cfr. Worsley 1980, pp. 340-341. < <

[91] Mc 12,28-34 (con paralelos en Mt 22,34-40; Lc 10,25-28). < <

[92] Cfr. *v. gr. CD*
9,2-8.
Sobre esta actividad, cfr. Ruzer 2002, 2004 y 2007. < <

[93] Cfr. Bernstein y Koyfman 2005, pp. 84-86. < <

[94] Filón, *Spec*. II 63. < <

[95] Filón, *Dec*. 106.110. < <

[96] Aunque hay analogías en los Testamentos de los Doce Patriarcas (*TestIs* 5,2; 7,6; *TestDan* 5,3), tanto la datación como el carácter de estos textos —que, además, presentan influencias cristianas— son cuestiones abiertas a debate. < <

[97] Así lo reconoce incluso Meier 2010, pp. 496-499 y 534. < <

[98] Que los destinatarios de la caridad son los miembros de la comunidad lo muestra también un dicho del *Evangelio de los hebreos*: «Nunca estéis alegres, sino cuando atendáis a vuestro hermano con amor» (Jerónimo, *Comm. Eph*. 5,4: *PL* 26,552D).
< <

[99] Cfr. *v. gr*. Hengel 1971, p. 26; 1973, pp. 49-50; Cullmann 1970, p. 45. < <

[100] Sobre este aspecto, cfr. Horsley 1986, pp. 17-23; Zerbe 1993, pp. 179-209. < <

[101] Sobre estas alternativas, cfr. Chancey 2005, p. 55. Por la última se decanta Zerbe 1993, p. 209. < <

[102] Obsérvese que la idea del amor al enemigo en un sentido amplio sí se encuentra en muchas tradiciones culturales, como en la filosofía grecorromana. Cfr. *v. gr*. Séneca, *Benef*. IV 26; Epicteto, *Diss*. III 22: «El cínico ha de ser desollado como asno y, desollado, querer a quienes lo desuellan como padre de todos, como hermano». < <

[103] Ex 23,4-5; cfr. Dt 22,1-4.

< <

[104] Esta idea se reencuentra enfatizada en una obra del judaísmo helenístico, *José y Asenet*, aunque de datación muy debatida (*ca.* siglos II a. e. c.-II e. c.). En *JosAs* 28,2-4 se afirma que los hermanos de José «son hombres piadosos y no devuelven mal por mal a nadie». En *JosAs* 28,14: «Hermano, no devolverás mal por mal a tu prójimo, porque es el Señor quien vengará ese ultraje». En *JosAs* 29,3-4 Leví dice a Benjamín: «Somos hombres piadosos, y no está bien que un hombre tal devuelva mal por mal, ni pisotee al caído, ni aplaste al enemigo hasta su muerte». < <

[105] *1QS* 1,3-4.9-11: «para amar todo lo que [Dios] escoge y para odiar todo lo que rechaza […] para amar a todos los hijos de la luz […] y para odiar a todos los hijos de las tinieblas». < <

[106] Mt 7,12c añade: «Porque esto es la Ley y los profetas», pero es posible que esto sea un añadido redaccional, insertado para crear una *inclusio* con la declaración programática de Mt 5,17 («No penséis que he venido a destruir la Ley o los profetas»). «No está nada claro cómo una máxima de ética pagana grecorromana puede ser la equivalencia o la suma de la Ley y los profetas» (Meier 2010, p. 560). < <

[107] «Lo que os irrita en la conducta de otros no lo hagáis a otros» (Isócrates, *Nicocles* 61). < <

[108] Mt 18,21-35 (necesidad de perdonar no siete veces, «sino hasta setenta veces siete»); Jn 8,3-11 («Quien de vosotros esté libre de pecado, sea el primero en arrojar la piedra»); Mt 6,12 y Lc 11,4 («perdónanos […] como nosotros perdonamos»); Lc 15,11-32 (parábola del «hijo pródigo»). < <

[109] Tácito, *Hist*. IV 81,1-3;
Suetonio, *Vesp*. 7,2s. < <

[110] Análisis detenidos de los relatos de milagros se hallan *v. gr*. en Meier 1997b. < <

[111] Cfr. resp. Mc 3,7-12; Mc 10,47; Mt 15,22; Mt 20,30; Mt 11,2-5/Lc 7,18-22. < <

[112] Sobre este aspecto, cfr. Apéndice IV. <<

[113] Cfr. Dein 2012, pp. 41-44. < <

[114] Cfr. *supra,* del cap. VII el epígrafe «Las radicales exigencias del seguimiento». < <

[115] Aunque es imposible saber cuándo surgió el relato de la curación del geraseno endemoniado (Mc 5,1-20), resulta revelador que «Legión» sea el nombre de una hueste de demonios que son transferidos a una piara de cerdos, la cual es imaginada despeñándose por un acantilado. < <

[116] Cfr. Horsley 2012, pp. 118-120. < <

[117] Bloch 2006, pp. 526-527 (modifico ligeramente la traducción de M. Lara y J. C. Rodríguez). < <

[118] Sobre la atribución de capacidad taumatúrgica a pretendientes mesiánicos, cfr. Adas 1979. < <

[119] Cfr. Aberle 1962. Obsérvese que la oración del «Padre nuestro» es una lista de peticiones que refleja una situación de penuria y aflicción. Cfr. Bazzana 2011; Czachesz 2017, p. 98. < <

[120] También en la Guerra Judía hubo una oposición general contra Roma, en la que todas las clases participaron, y que estaba basada en quejas prácticas pero también ideológicas.
< <

[121] Cfr. Worsley 1980, pp. 313-314. < <

[122] Mc 10,23-25. Sobre este aspecto, cfr. Crossley 2006, pp. 35-74. < <

[123] Cfr. Mc 2,15-17 (Mt
9,10-13;
Lc 5,29-31); Mt 11,18-19; Lc 15,1-2;
19,1-10.
<<

[124] Que el movimiento de Jesús fue sufragado por gente pudiente lo testimonia Lc 8,3 (que habla de «Juana, mujer de Chuza, mayordomo de Herodes»); cfr. Casey 2010, pp. 192-195. Sobre el carácter integrador de los fenómenos milenaristas, cfr. Worsley 1980, pp. 315-318 y 324-326.

< <

[125] Lc 12,16-21. < <

[126] Cfr. Buchanan 1984, pp. 115-117. < <

[127] Fragmento preservado en Orígenes, *Comm. Mat.* XV 14 (Klijn 1992, pp. 56-60). < <

[128] Juan les habría exigido no cobrar más impuestos de los requeridos (Lc 3,12-13). < <

[129] Lc 19,7-10. La idea habitual, según la cual los recaudadores eran considerados como fuente de impureza ritual, es fruto de una interpretación errónea de algunos pasajes de la Misná y el Talmud; cfr. Maccoby 2003, pp. 44-51. <<

[130] Según Sanders (1985, p. 210), Jesús no exigió arrepentimiento a los pecadores, pero esto es implausible, como han argüido varios estudiosos. Cfr. Crossley 2004; Hägerland 2006 y 2012. < <

[131] Probablemente basada en Ex 22,1 y 2 S 12,6. < <

[132] Obsérvese que también el Bautista se presentó como mediador del perdón divino, y que también él pudo declarar perdonadas a las personas de forma similar a como los sacerdotes lo hacían tras ofrecer estas un sacrificio en el Templo; cfr. Webb 1991, p. 193. La noción de que un ser humano puede perdonar pecados —como agente de Dios— no es extraña al judaísmo, como lo muestra el tratamiento de Samuel en Josefo, *AJ* VI 92-93 (cfr. Hägerland 2012, pp. 143-150). < <

[133] Cfr. Mc 2,15-17 y par.; Mt 11,18-19/Lc 7,34. < <

[134] Entre otros muchos ejemplos, cfr. Bird 2008. < <

[135] Lv 11-15.21; Nm 19. < <

[136] Los recaudadores de impuestos tenían mala fama como epítome de deshonestidad, pues solían incurrir en abusos al cobrar los impuestos (Lc 3,13; 19,8), pero la inmoralidad no implica impureza ritual. Por supuesto, el acto de compartir una comida indicaba la relación entre los comensales y la existencia de una identidad común, por lo cual esa comensalidad no debió de resultar aceptable a algunos observadores, en particular a aquellos que no compartieran el proyecto de Jesús, y por tanto tampoco lo que este pensaba sobre la ocasión y el modo de tratar a los pecadores. Pero sería un error ver en esa praxis algún tipo de transgresión, por parte de Jesús, de su identidad judía; por el contrario, todo indica que estaría encaminada a la reintegración de los excluidos en la comunidad, con objeto de lograr la restauración plena de Israel. < <

[137] *PesR* 4,9. <<

[138] Mc 11,15-17. Los paralelos en Mt 21,12-13 y Lc 19,45-46 abrevian el texto. El Cuarto Evangelio añade un detalle a la violencia: «Y habiendo hecho un látigo de cordeles, los echó a todos del Templo, y con ellos las ovejas y los bueyes» (Jn 2,15). < <

[139] Cfr. Buchanan 1991, pp. 281-282; Seeley 1993a, p. 271. Estos y otros estudiosos (*v. gr*. Mack 1988, pp. 291-292; Miller 1992) postulan el carácter ficticio del relato. < <

[140] La primera posibilidad ha sido sopesada *v. gr.* por Brandon 1967; Buchanan 1991. < <

[141] Cfr. Fredriksen 1991, pp. 34-41; Seeley 1993a, p. 277; Klawans 2006, pp. 218-220. < <

[142] Cfr. Seeley 1993a, quien afirma que la perícopa fue diseñada para atribuir a Jesús el rechazo del sacerdocio y el fin del servicio del Templo (*ibid.*, p. 274); cfr. Buchanan 1991, pp. 283-284. < <

[143] Seeley señala otros pasajes, indicando su carácter artificioso. Cfr. Mc 13,1-2 (Mt 24,1-2; Lc 21,5-6): «Y cuando él salía del Templo, le dice uno de sus discípulos: “Maestro, mira qué piedras y qué edificaciones”. Y Jesús le dijo: “¿Ves estas grandes edificaciones? No va a quedar piedra sobre piedra que no sea derruida”»; Mc 14,57-58: «Algunos, levantándose, testificaban en falso contra él, diciendo: “Nosotros le oímos decir: Yo derribaré este santuario, hecho a mano, y en tres días edificaré otro no hecho a mano”»; Mc 15,29-30: «Y los que por allí pasaban lo insultaban […]: “¡Ea! El que destruiría el Templo y lo reconstruiría en tres días, sálvate a ti mismo”». Cfr. Jn 2,19-22; Hch 6,13-14; *EvTom* 71. < <

[144] Esa polémica anti-Templo se continúa, de forma aún más nítida, en varios escritos del Nuevo Testamento, en particular en Hechos —véase el discurso de Esteban, en Hch 7,48-50, donde se afirma que Dios habita únicamente en el santuario celeste—, Revelación y la Carta a los Hebreos, donde Jesús es presentado como el sumo sacerdote ideal que dispensa la verdadera expiación en un santuario no hecho por manos humanas. < <

[145] Seeley (1993a, p. 267) observó que un ataque de Jesús a los mercaderes tal como es descrito en Marcos habría hecho pensar a los asistentes que Jesús había sido estafado por aquellos. < <

[146] Cfr. *v. gr*. Horsley 1993, pp. 285-317; Wright 1996, pp. 413-428, entre otros muchos. Debería resultar obvia la utilidad apologética y polémica que tiene, para la teología cristiana, la atribución de semejante idea al propio Jesús. Para una crítica de esa pretensión, cfr. Klawans 2006, pp. 226-228. <<

[147] Cfr. Klawans 2006, pp. 225-236, que examina y critica estas y otras opciones. Él mismo sugiere que Jesús se opuso a que se hiciera pagar en el Templo a los peregrinos más pobres —que eran los afectados por los cambistas y los vendedores de palomas—; cfr. *ibid.*, pp. 236-241. < <

[148] Tob 14,5; *1 Hen* 90,28 y ss.; *TestBen* 9,2; *11QT* 29,8-10;
OrSib 3,294; 5,414-433. < <

[149] *AJ* XV 388-391; 420-423. Sigo aquí una sugerencia de Michael Daise. < <

[150] 2 S 7,10-14; Zac 6,12; *TgIs* 53,5; *TgZac* 6,12-13: «el mesías construirá el templo del Señor». Cfr. *v. gr*. Allison 2005a, p. 4851; Allison 2010, pp. 237-238. < <

[151] A menudo se ha pretendido, basándose en Mt 17,24-27 (un relato con prodigio incluido), que Jesús se opuso al pago del medio shékel al Templo. Mucho más probable es que, por razones exegéticas o de justicia social, hubiera mostrado su rechazo a su pago *anual* (cfr. Klawans 2006, p. 231; Magness 2011, p. 102), tal como sucedió en Qumrán: *4Q159* aboga por pagar esa cantidad solo una vez en la vida. < <

[152] Cfr. *supra*, del cap. VII el epígrafe «Disputas halákicas: la actitud ante la Ley». Una excepción es la comunidad de Qumrán, que se entendió como una comunidad sacerdotal alternativa al culto del Templo; cfr. *CD* III 12-IV 12; *4QFlor* 1,1-7.
< <

[153] Cfr. Mc 14,12-17; Mt 26,17-20; Lc 22,7-14. < <

[154] Cfr. Hch 2,46-47; 3,1; 21,26; Gal 1,18; 2,1. < <

[155] Esto muestra la debilidad de la posición de quienes hacen del incidente uno de los «hechos irrefutables acerca de Jesús» (Sanders 1985, p. 17) y «el punto de partida más seguro» (*ibid.*, p. 61). < <

[156] Algo sugerido por varios estudiosos. Cfr. *v. gr*. Horsley 1993, pp. 297-298. <<

[157] Entre los innumerables ejemplos, cfr. Sanders 1985, pp. 11-12 y
296-308;
Fredriksen 1991, pp. 207-218; Crossan 1991, p. 360; Gnilka 1995, p. 373; Broadhead 2007, pp. 142-144. < <

[1] Cfr. *supra*, del cap. V el epígrafe «Las inverosimilitudes de los relatos de la crucifixión». < <

[2] Cfr. *supra*, el cap. VII «Un proyecto nacionalista: la imbricación de “política” y “religión”». < <

[3] Así lo hacen Destro y Pesce 2014, p. 159; Martin 2014, p. 19. < <

[4] Para lo que sigue, véase también Bermejo Rubio 2016b. < <

[5] Cfr. resp. Lc 22,51; Jn 18,6. < <

[6] Sobre la gravedad de la violencia en la escena del arresto (Mc 14,47), cfr. Theissen 1997, p. 209. < <

[7] Mt 26,52-54; Lc 22,51; Jn 18,11. < <

[8] Cfr. *supra*, del cap. VI el epígrafe «La cuestión del pago del tributo a Roma». < <

[9] Cfr. resp. Mc 14,43 y Lc 22,52. < <

[10] Kautsky 1908, p. 389. < <

[11] «Pero cuando los fariseos salieron, enseguida comenzaron a tramar con los herodianos en contra de Jesús, para ver cómo podrían destruirlo» (Mc 3,6); cfr. Lc 6,11. < <

[12] Aun así, son usadas por doquier en la literatura al uso. Muchos autores, por ejemplo, afirman que Jesús suscitó una honda y letal resistencia en las autoridades religiosas por su predicación del «amor» y la «gracia» (Riches 1980, pp. 99 y 108) o por ofrecer el perdón a los pecadores (Perrin 1967, pp. 102-103). Para ulteriores ejemplos de tales dislates, cfr. Sanders 1985, pp. 200-202. < <

[13] Cfr. *v. gr*. Lc 7,37-50; 13,31; Jn 3,1-2; Hch 5,34-39 (el jefe fariseo Gamaliel aconseja no poner cortapisas al movimiento de Jesús). Véase *supra*, del cap. VII el epígrafe «La relación con los fariseos». < <

[14] Obsérvese que la descripción de «una muchedumbre armada de espadas y bastones (*xýlon*)», en la que se hallaría un siervo (*doûlos*) del sumo sacerdote (Mc 14,47 y pars.), y que habría sido enviada por «los sacerdotes jefes, los escribas y los ancianos», ofrece una llamativa concordancia con algunos pasajes de las *Antigüedades* de Josefo y de la Tosefta que se refieren a graves conflictos sociales en el periodo que va desde el 49 hasta el 61 en los que participan esclavos (*doúlous*) de los sumos sacerdotes, armados con bastones (*bemaqlot*). Cfr. *AJ* XX 179-181; *t. Men*. 13,21; *b. Pes*. 57a. Bourgel (2012) ha conjeturado que la descripción evangélica es el resultado de proyectar a la pasión y muerte de Jesús circunstancias ocurridas en los años cincuenta y sesenta del siglo I. < <

[15] Jn 18,3.12. Para cuanto sigue, resulta fundamental el doble artículo de Goguel 1910 (ahora accesible en traducción castellana). < <

[16] Se ha querido objetar que si las tropas de Pilato hubieran arrestado a Jesús habría sido llevado directamente al cuartel general del prefecto. Sin embargo, no podemos estar seguros de que los relatos evangélicos sean fiables en las noticias relativas a un «juicio» judío. Cfr. *infra*, del cap. IX el epígrafe «La inverosimilitud de los relatos del juicio judío». < <

[17] Mc 15,2; cfr. Mt 27,11. Aunque se ha aducido que un gobernador romano no habría utilizado la expresión (Bammel y Moule 1984, p. 328), su uso es plausible ante un sujeto con pretensiones de líder nacionalista, máxime si posee un sentido sarcástico; cfr. Marcus 2011, pp. 1190-1191. < <

[18] La incongruencia parece haber sido percibida por Lucas, que en 23,2 introduce las acusaciones contra Jesús. < <

[19] Mc 10,33-34; Mt 20,18-19; Lc 18,32. < <

[20] Cfr. Hch 5,35.38-39. < <

[21] Este aspecto fue señalado ya en Goguel 1910, y de nuevo en Maccoby 2003, pp. 9-11. < <

[22] Cfr. Mc 15,9-10.14; Mt 27,19.24-25; Lc 23,4.14-15.20.22; Jn 18,38; 19,4.6.12. < <

[23] Sobre la composición de los *officia* y las fuentes de información de los gobernadores provinciales, cfr. Austin y Rankov 1995, pp. 149-155; Haensch 1997, pp. 227-237 y 710-726;
Sheldon 2005, pp. 266-269. < <

[24] El jurista Ulpiano habla de la necesidad del buen gobernador de mantener la provincia que rige «pacificada y tranquila (*pacata atque quieta*)» (*Dig*. 1,18,13 Pr.). < <

[25] *AJ* XVIII 85-87; XX 97-98.118-136.167-172; *BJ* II 258-263.
Cfr. MacMullen 1966, p. 147. < <

[26] Aunque la literatura al uso suele omitir cualquier reflexión al respecto, un exégeta alemán, en una novela que pretende estar substanciada por investigación histórica, imaginó la historia de un comerciante galileo al que un oficial romano exige reunir información sobre Jesús (Theissen 1995). Para una alusión concisa pero sensata, cfr. Montserrat 2007, p. 141. < <

[27] Si una implicación de este tipo está en el origen de la —históricamente dudosa— noticia lucana según la cual Jesús es enviado por Pilato a Herodes Antipas en Jerusalén (Lc 23,6-12) debe permanecer en el terreno de la conjetura. < <

[28] Cfr. Elliott 1982, p. 51. <<

[29] *endeíxei tōn prōtōn andrōn par’ hēmîn* (*AJ* XVIII 64). < <

[30] Cfr. *v. gr.* Mc 6,21; Lc 19,47; Hch 13,50; 17,4; 25,2. < <

[31] Por ejemplo, en el —probablemente inventado— discurso de Licinio en *Vita Const*. II 5,3. < <

[32] Cfr. Eve 2005, p. 42. < <

[33] Cfr. Reinhartz 2011, pp. 165-172. < <

[34] *BJ* VI 300-305. < <

[35] Véase, en tiempos de Floro, *BJ* II 301-304.
< <

[36] Así lo argumentó Goguel 1910, p. 320 [ed. cast.: pp. 68-69]. < <

[37] La conexión entre la actividad de Jesús y una reacción romana sangrienta se halla anticipada en los dichos sobre la cruz, que indican la aguda conciencia de hostilidad entre él y el Imperio: Mc 8,34-35 y par. (Lc 9,23; Mt 16,24); *EvTom* 55b. Véase también Mt 10,38; Lc 14,27. < <

[38] Cfr. Mc 14,55 («todo el sanedrín»). La idea de discrepancias internas se contiene igualmente en otras tradiciones evangélicas; cfr. Mc 15,43; Lc 23,51. < <

[39] La reducción del comportamiento de las autoridades judías a mero cinismo (*v. gr*. Dunn 2003, pp. 785 y 888 insiste en que la razón de los sumos sacerdotes no fue más que una «excusa») no halla justificación en una reconstrucción crítica, en la que los temores por una deriva trágica parecen haber estado plenamente justificados. Cuestión distinta es que el interés colectivo de mantener la paz hubiera podido coincidir con el de las autoridades (Winter 21974, pp. 58-59). < <

[40] El añadido de los vv. 51-52 parece destinado precisamente a contrarrestar las palabras duras y realistas de los vv. 47-50 (Winter 21974, pp. 38 y 52). < <

[41] El carácter trágico del dilema de las autoridades judías ha sido reconocido por solo unos pocos estudiosos, en especial judíos (como Paul Winter). Cfr. Horsley 2003, p. 38. < <

[42] Así lo vio con claridad Winter 21974, p. 57. < <

[43] En este sentido, se ha afirmado que una colaboración de las autoridades judías es pensable solo en la medida en que estas son consideradas «parte del sistema de la política policial romana» (Stegemann 2002, p. 34, cursiva original). < <

[44] No hay, pues, pruebas claras de que el sumo sacerdocio estuviera directa o indirectamente implicado en los sucesos que condujeron a la muerte de Jesús; cfr. Reinhartz 2011, p. 179. < <

[45] *AJ* XX 169-172; *BJ* II 261-263.

< <

[46] Cfr. Maccoby 1973, pp. 184-185; Bermejo Rubio 2016d.
<<

[47] Cfr. Maccoby 1992. < <

[48] Cfr. resp. Crossan 1996, p. 81; Ehrman 2006, pp. 153-170. < <

[49] Mc 14,50.66-71 y pars. < <

[50] Cfr. Mack 1988, p. 293, que se refiere a este aspecto como a una «ficción de Marcos». < <

[51] Aunque en un episodio cuya historicidad es dudosa, resulta llamativo que varios personajes digan de Pedro que era «uno de ellos» (Mc 14,69-70). Sobre la posibilidad de que Jesús no fuera el único de su grupo en ser arrestado, cfr. Bermejo Rubio 2013. < <

[52] Otro grupo de galileos (Lc 13,1) —cuyo carácter sedicioso es altamente probable (cfr. Blinzler 1957)— había sido eliminado antes por Pilato, también probablemente en tiempo de Pascua. < <

[53] Así Sanders 1985, p. 290; Bryan 2005, p. 60; Webb 2009, p. 758 (entre muchos otros). < <

[54] Cfr. Bourgel 2012, p. 505. < <

[1] Mc 14,55.61b-64 (Mt 26,59.63-66; Lc 22,66-71; cfr. Jn 18,13-14.19-23. < <

[2] Cfr. Sanders 1985, pp. 297-298, quien enumera un buen número de dificultades. < <

[3] «Tomaron la determinación de acabar con él (*hopōs autòn apolésōsin*)» (Mc 3,6); «Y lo oyeron los sumos sacerdotes y los escribas, y buscaban la manera de acabar con él (*kaì ezētoun pōs autòn apolésōsin*)» (Mc 11,18). < <

[4] Cfr. Lietzmann 1958, p. 255; Brandon 1967, p. 7. < <

[5] Suele admitirse que los procedimientos recogidos en el tratado «Sanedrín» de la Misná reflejan usos anteriores; cfr. *v. gr*. Reinbold 1994, p. 252. < <

[6] La reluctancia a contemplar estos y otros ejemplos de vulneración del derecho judío como indicio del carácter ficticio del relato ha llevado a muchos exégetas a recurrir a diversos subterfugios. Algunos los han usado para aducir la ilegalidad del «juicio». Otros afirman que el «proceso» no se habría efectuado de acuerdo al derecho fariseo, sino al saduceo; para una crítica de esta hipótesis, cfr. Cohn 2000, pp. 133-140. < <

[7] *AJ* XX 200-203. < <

[8] Mc 14,61-64; cfr. Mt 26,65. Sobre este y otros problemas, cfr. Montserrat 2014, pp. 98-104. < <

[9] Cfr. *v. gr*. Lc 23,50-51; Jn 11,47-50; Hch 5,34-40. < <

[10] Cfr. Mc 14,53-72; Mt 26,57-75. < <

[11] Cfr. *m. Sanh* 7,5. < <

[12] Cfr. *v. gr.* Mack 1988, pp. 294-295 (que describe la escena como «una ficción muy maliciosa»). < <

[13] Cfr. Lv 24,14. Recuérdese el caso de Esteban (Hch 7,57-58; cfr. Jn 8,59). < <

[14] Cfr. Lietzmann 1958, p. 275. <<

[15] Mc 14,65; Mt 26,67-68. < <

[16] Mc 15,19. La terminología usada en ambas escenas evoca, además, Is 50,6LXX. < <

[17] Los intentos comienzan pronto: Jn 18,31 hace decir a las autoridades judías que ellas no están autorizadas a matar a nadie. Esta supuesta incapacidad ha sido cuestionada por varios estudiosos modernos (cfr. Juster 1914 II, pp. 127-142; Winter 21974, pp. 75-90; *pace* Blinzler 41969, pp. 229-244). La frase joánica tiene todos los visos de ser una racionalización para el hecho de que Jesús fue crucificado por Roma, a pesar de que los evangelios pretenden que fue condenado por los judíos. < <

[18] Cfr. Bock 1998. El autor pretende que existe un creciente consenso en esta idea (*ibid.*, p. 26). Sin embargo, la pretensión es falaz, pues tal «consenso» se refiere a la opinión de una exégesis interesada en salvar a toda costa la credibilidad de los relatos evangélicos, y en especial su idea nuclear: que Jesús fue una víctima inocente de los (espiritualmente inferiores) judíos. < <

[19] Obsérvese que solo Mateo y Lucas indican que la visión de la figura escatológica mencionada será inmediata: Mt 26,64 y Lc 22,69 usan fórmulas que significan «desde ahora». < <

[20] Como conjeturó sensatamente Lietzmann 1958, pp. 255-256. < <

[21] Bourgel 2012, pp. 506-513. < <

[22] Obsérvese que la perífrasis relativa a «los más escrupulosos cumplidores de las leyes» en el texto de Josefo acostumbra a considerarse una alusión a los fariseos, y que Marcos omite por completo a los fariseos en su relato de la pasión —algo tanto más llamativo cuanto que antes son presentados como los adversarios más encarnizados de Jesús —. Cfr. Bourgel 2012, p. 511. < <

[23] Cfr. Mc 15,1; Mt 27,1-2; Lc 23,1; Jn 18,28-29. < <

[24] Cfr. *supra*, del cap. VIII el epígrafe «Un factor silenciado: las fuentes de información romanas». < <

[25] Josefo se refiere a la deliberación de Ventidio Cumano (48-52 e. c.) con sus *amici* (*AJ* XX 117). Hechos alude a la del gobernador Festo (59-62 e. c.) con su *symboúlion* (Hch 25,12). < <

[26] Cfr. Mc 15,3 con Mc 15,11. < <

[27] Cfr. Mc 15,7 con Jn 18,39-40. Sobre la significación de *lēstēs*, cfr. del cap. V el epígrafe «La identidad de los *lēstaí*».
< <

[28] Cfr. Mc 15,6; Mt 27,15; Lc 23,25; Jn 18,39. Mc 15,8 sugiere que es la multitud la que toma la iniciativa de solicitar el cumplimiento de la supuesta costumbre, pero Mt 27,17 parece indicar que la iniciativa procede de Pilato. La exégesis al uso, proclive a utilizar una jerga tendente a dotar de respetabilidad histórica a los relatos evangélicos, lo denomina *privilegium paschale*. < <

[29] Cabe detectar aquí otra proyección al primer tercio del siglo I de sucesos posteriores. Según Josefo, formó parte de la política del procurador Albino
(62-64)
liberar a prisioneros judíos —incluyendo a sicarios— a cambio de favores (*AJ* XX 208-210.215). Esto podría haber dado pie a la idea de que liberar a prisioneros era una «costumbre» de Pilato. Además, las excarcelaciones de Albino parecen haber tenido lugar cuando se encontraba en Jerusalén, seguramente con motivo de las fiestas; y la fiesta es el contexto en el que se enmarca la presunta costumbre de Pilato (Mc 15,6). Otra analogía se halla en que la razón que se da para algunas de las liberaciones de Albino es la que se encuentra en Marcos para la acción de Pilato: la voluntad de contentar a la multitud de Jerusalén; cfr. Mc 15,15 (*boulómenos tōi óchlōi tò hikanòn poiēsai*) y *AJ* XX 215 (*boulómenos dokeîn ti toîs Hierosolymítais*). Cfr. Bourgel 2012, pp. 514-516. < <

[30] El carácter absurdo de la narración ha sido explícitamente señalado: «Marcos presenta a Pilato, un gobernador romano, no solo como criminalmente débil en su fracaso en hacer justicia, sino como un increíble estúpido. Pues si hubiera querido realmente salvar a Jesús, seguramente no habría podido hacer nada peor para hacer fracasar su propósito que ofrecer a la multitud judía una elección entre Jesús y Barrabás. Para ellos, Barrabás era un patriota que había arriesgado su vida contra sus odiadas autoridades romanas, mientras que Jesús, según Marcos, les había aconsejado pagar tributo a estos romanos. Haber ofrecido al pueblo tal elección con la intención de salvar a Jesús fue el acto de un idiota» (Brandon 1967, p. 4). <<

[31] Así lo vio correctamente Winter 21974, p. 134. < <

[32] Mc 15,5.10 (inocencia testimoniada por un centurión: Mc 15,39; Lc 23,47). En el Cuarto Evangelio, Pilato declara la inocencia de Jesús hasta cuatro veces: Jn 18,38; 19,4.6.12-18. < <

[33] Cfr. Mc 15,13-14; Mt 27,22-25; Lc 23,23; Jn 19,15. < <

[34] Cfr. resp. Mt 27,19; Mt 27,24 (cfr. Dt 21,1-9; Sal 26,6; 73,13). < <

[35] Cfr. Lc 23,4.13-16.22. < <

[36] Cfr. *supra*, del cap. VI el epígrafe «Los Doce, o la fantasía teocrática de la reconstitución de Israel». < <

[37] Cfr. *supra*, del cap. VI el epígrafe «El reino de Dios (I): naturaleza e implicaciones políticas». < <

[38] Una parte de la exégesis confesional contemporánea, sensible a los abusos del colonialismo y el imperialismo, se esfuerza por presentar a Pilato a una luz más negativa, como un cínico que intenta manipular a las autoridades judías; cfr. *v. gr*. Cohick 2008. No es esta, sin embargo, la impresión transmitida por los evangelistas. Tales reformulaciones exegéticas testimonian la incomodidad de una parte de la intelectualidad cristiana ante las distorsiones históricas en los evangelios, y parecen destinadas a intentar amortiguarlas en lo posible. < <

[39] Así lo reconoce Rutledge 2001, p. 74; cfr. Sheldon 1998, p. 22. Sobre la relación entre los crucificados, cfr. del cap. V el epígrafe «La relación entre los crucificados (I): *ecce homo* versus *ecce homines*». < <

[40] Cfr. *v. gr*. Winter 21974, p. 192. < <

[41] En *BJ* II 117 Josefo describe los poderes atribuidos por Augusto a Coponio, el primer funcionario romano enviando a regir la provincia de Judea en el 6 e. c., «investido por César también con el poder de condenar a muerte (*méchri toû kteinein*)». Y en *AJ* XVIII 2 se dice que Coponio fue encargado de gobernar a los judíos «con plenos poderes (*epì pásin exousía*)», lo que incluía la jurisdicción capital sobre los habitantes. Es presumible que sus sucesores en el gobierno de Judea estuvieran investidos del mismo poder, tal como muestran las noticias sobre condenas a pena capital (*v. gr. BJ* II 253.271.306; *AJ* XX 204). Que el gobernador estaba autorizado a proceder con libertad en relación con todos los delitos que pudieran suponer una grave alteración del orden lo confirma indirectamente Ulpiano (*Dig.* 48,19,38,2 = Paulo, *Sententiae* 5,22,1): «Quien provoca sediciones o tumultos instigando al pueblo debe ser crucificado, condenado *ad bestias* o deportado a una isla». < <

[42] Cfr. *supra*, del cap. VI el epígrafe «La pretensión regiomesiánica de Jesús». < <

[43] En los evangelios, «rey de los judíos» aparece en boca de no judíos con solo una excepción (Jn 19,21), y en este caso los sacerdotes aluden al uso de la expresión por Pilato, quien la utiliza por primera vez en Mc 15,1-3 y luego en Mc 15,9.12.18. La expresión aparece también en los paralelos sinópticos (Mt 27,11.29; y Lc 23,3) así como en Jn 18,33.39; 19,3.19.21. En Mc 15,32 (Mt 27,42; cfr. Jn 1,49; 12,13; *EvPed* 3,7 y 4,11) se halla la variante *ho basileùs’Israēl*. Aunque Mt 27,17.22 reemplaza el marcano «rey de los judíos» con «Jesús llamado Cristo» (cfr. Mc 15,9.12), esto no es la introducción de un cargo distinto, dada la equivalencia de los términos en diversas corrientes de la tradición judía (cfr. Lc 23,2; Mc 15,32 y Mt 27,42). Josefo usa la expresión para designar a Alejandro Janeo y a Herodes (*BJ* VII 171; *AJ* XIV 36; XV 373; XVI 311), pero los destinatarios de su obra son romanos. < <

[44] De hecho, si Pilato sabía que Jesús contaba con cierto apoyo popular, ejecutarlo basándose en cargos patentemente falsos habría sido muy imprudente; cfr. Allison 2010, pp. 238-239. < <

[45] Cfr. Mc 15,15; Mt 27,26; Lc 23,24-25; Jn 19,16. < <

[46] Cfr. Mc 15,16-20; Mt 27,27-31; Jn 19,2-3. < <

[47] Cfr. Mc 15,21; Mt 27,32; Lc 23,26; Jn 19,17. < <

[48] La narración joánica según la cual el propio Pilato compone la inscripción (Jn 19,19-22) parece apologética cristiana; cfr. Brown 2005, pp. 1146-1149. < <

[49] Cfr. Suetonio, *Galba* 9,1. < <

[50] Marcus 2006, pp. 73-74. < <

[51] Los intentos por presentar la muerte de Jesús como algo que este anticipó (*v. gr.* a la luz del destino del Bautista; cfr. Allison 2005a, p. 4851) se enfrentan a graves objeciones. Ante todo, es un rasgo típico de los visionarios apocalípticos el que, con independencia de las previas experiencias de fracaso, confíen en la plena realización de sus expectativas. Además, los relatos evangélicos de las reacciones de los discípulos a la crucifixión reflejan un estado de decepción y conmoción que hace descartar toda anticipación, y sugiere que a los pasajes que vehiculan la idea de que Jesús había previsto su muerte subyace solo una construcción apologética. < <

[52] Cfr. Allison 2010, pp. 427-433. Allison parece emplear aquí de forma impropia el método de los patrones de recurrencia, pues en este caso es muy probable que intereses religiosos y teológicos desempeñasen un papel determinante en la génesis y difusión de la idea. Es fácil imaginar cómo la falta de resistencia —causada por la sensación de impotencia o el cansancio— podría haber sido transformada en la tradición como una prueba de virtuosa aceptación de la muerte. < <

[1] Cfr. *v. gr*. Young 2006, p. 24. En la declaración del carácter «elusivo» y «enigmático» de Jesús se percibe con facilidad un avatar de la creencia religiosa en la inaprehensibilidad de lo divino, y por ende el condicionamiento teológico de muchas obras académicas contemporáneas. < <

[2] El término está inspirado en Rev 20,2-6, que se refiere a un periodo de mil años en el que «los santos» reinarán con el mesías. Una concepción análoga a la del «milenio» aparece en otras obras apocalípticas judías (cfr. *4 Esd* 7,28; *2 Bar* 29,4). *Stricto sensu*, «milenarismo» o «quiliasmo» designa esta expectativa escatológica en el ámbito cristiano. < <

[3] Cfr. Mt 20,16; Mc 10,31; Lc 13,30. < <

[4] Para explicarlos cabe usar la llamada «teoría de la privación relativa», que parte del concepto de la discrepancia, experimentada negativamente, entre las expectativas que un grupo considera legítimas, sea en función de estándares propios o de una comparación con otros grupos, y la realidad percibida. La conciencia de la privación puede llevar a acciones para superar la discrepancia (o conducir, en otros casos, a la apatía o la desesperación). Cfr. *supra*, del cap. VII el epígrafe «El carácter transversal del movimiento: pobres, ricos, pecadores». < <

[5] Para esto y lo que sigue, cfr. Cohn 1972; Pereira de Queiroz 21978, pp. 22-24; Worsley 1980; Allison 1998, pp. 61-64 y
78-94;
Mangas y Montero 2001. < <

[6] Cfr. *supra*, resp. del cap. VI los epígrafes «La pretensión regiomesiánica de Jesús» y «Los Doce, o la fantasía teocrática de la reconstitución de Israel» y del VII, «Las radicales exigencias del seguimiento», «La fama del taumaturgo: exorcismos y sanaciones», «En la órbita de Juan el Bautista», «El carácter transversal del movimiento: pobres, ricos, pecadores» y «Disputas halákicas: la actitud ante la Ley». < <

[7] Estos movimientos no suelen ser inocuos, como lo muestra la represión que acostumbran a sufrir; ello indica «su impulso irresistible hacia […] esa acción engendrada por las necesidades de reforma o de revolución de la sociedad en que se forman» (Pereira de Queiroz 21978, p. 293). < <

[8] Cfr. Adas 1979, pp. 160-164. < <

[9] El Samaritano (*ca.* 36 e. c.: *AJ* XVIII 85-87); Teudas (*ca.* 44-46 e. c.: *AJ* XX 97-99; Hch 5,36); el Egipcio (*ca.* 52-60 e. c.: *BJ* II 261-263; *AJ* XX 169-172; Hch 21,38). Otros profetas bajo los procuradores son citados en *BJ* II 258-260; *BJ* VI 283-285; *AJ* XX 167-168.188. < <

[10] Cfr. Lc 3,8; 13,29; Mc 10,15. < <

[11] Como el del árbol sin fruto que es talado, como representación del juicio: Mt 3,10; 7,19. < <

[12] La insistencia con la que el autor del Cuarto Evangelio afirma que «no era él la luz» (Jn 1,8), delata que algunos pensaron lo contrario. Sobre esta exaltación de Juan, cfr. *v. gr*. Montserrat 1989, pp. 155-158. < <

[13] Cfr. Mt 3,2 y 4,17; Mt 3,7 y 12,34; Mt 3,8 y 12,33; Mt 3,10 y 7,19; Mt 3,12 y 13,30. < <

[14] Cfr. Mc 6,14-16/Mt 14,1-2; Mc 8,28 y pars. (Mt 16,14; Lc 9,19). < <

[15] Recuérdese que en Hch 5,37 Gamaliel compara implícitamente a ambos personajes. < <

[16] Cfr. *BJ* II 433; *AJ* XVIII 23; XX 102; Hch 5,37. < <

[17] Cfr. *supra*, del cap. VI el epígrafe «La cuestión del pago del tributo a Roma». < <

[18] «Les reprochaba que soportasen pagar tributos a los romanos y que, además de a Dios, se sometiesen a otros señores mortales» (*BJ* II 117). A Jesús se le atribuye la frase «Nadie puede servir a dos señores, porque o bien aborrecerá al uno y amará al otro, o bien se adherirá al primero y despreciará al otro» (Mt 6,24; Lc 16,13). Obsérvese que en uno de los pasajes en el que se atribuye a Jesús el uso de la expresión «las cosas de Dios», esto se contrapone tajantemente a «las cosas de los hombres» (cfr. Mc 8,33; Mt 16,23). < <

[19] «La divinidad se inclinaría por ayudarles […] si ellos colaboraban en hacer efectivos estos planes y, de una manera más concreta, si se enamoraban de grandes ideas y no escatimaban esfuerzo alguno por alcanzarlas» (*AJ* XVIII 5). < <

[20] Cfr. *supra*, del cap. VI los epígrafes «Las espadas del grupo» y «Rastros ulteriores de conflicto: Jesús y la violencia». Esto cuestiona la supuesta diferencia que, según algunos estudiosos, existió entre Jesús y Judas el Galileo; cfr. Bilde 2013, p. 198. < <

[21] Brandon 1967, pp. 354-355. < <

[22] Cfr. *infra*, del cap. XV el epígrafe «La legitimación académica: historia paraconfesional». Así lo muestran las obras de E. Schillebeeckx, G. Bornkamm, N. T. Wright o J. D. G. Dunn, entre muchas otras. Resulta revelador que incluso Ed Sanders, quien a menudo desenmascaró con lucidez el carácter teológico de posiciones presentadas como históricas, muestre de forma ocasional el influjo de la obsesión singularizadora; cfr. Gaston 1993, p. 277. < <

[23] James 1986, p. 18 (modifico ligeramente la traducción de J. F. Yvars). < <

[24] Así comenta un historiador el uso de «único» en el discurso cristiano: «“Único” se convierte en una categoría ontológica, más que taxonómica; una aserción de diferencia radical, tan absoluta que se convierte en “completamente otro”, y el acto de comparación es percibido como una imposibilidad y, a la vez, una impiedad» (Smith 1990, p. 38).
< <

[1] Cfr. 1 Cor 12,3; Rm 10,9; Flp 2,11; Jn 5,22-23. Algunos pasajes de los Sinópticos podrían aludir anacrónicamente al culto a Jesús en vida de este. Cfr. Mt 7,21; Lc 6,46. < <

[2] Cfr. resp. Plinio, *Ep*. X 96 (*quasi deo*); Orígenes, *CC* VIII 14.
< <

[3] Cfr. Montserrat 2014, pp. 231-234. < <

[4] *Nudus homo*, como lo transmite Tertuliano, *Carn*. 14. «Si cualquier otro cumpliera los preceptos de la Ley, él sería el Cristo. Ellos mismos pueden convertirse en Cristos, si realizan las mismas obras. Pues él era, dicen, un hombre igual a los demás» (*Ref*. VII 34). Obsérvese que el término «señor» en distintos grupos podía conllevar una gama muy amplia de connotaciones, desde una expresión cortés de respeto en un extremo hasta un título divino en el otro. < <

[5] Además de la limitación de espacio, una razón principal para ello es que, en lo que respecta a las ideas sobre Jesús, los veinte primeros años parecen haber sido más decisivos que todos los desarrollos posteriores; cfr. Hengel 1995, p. 383. <<

[6] Un rastro de la decepción del propio Jesús podría contenerse en el Evangelio de Marcos, que pone en su boca la frase: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34). No es imposible que la cita del Sal 22,1 (LXX 21,2) proviniese de Jesús, pues la reminiscencia sería natural en un judío piadoso, pero no puede descartarse que fuera un motivo insertado por la tradición cristiana; cfr. *infra*, del cap. XIV el epígrafe «Jesús como el referente de las Escrituras». < <

[7] Hch 1,6. Cfr. Lc 1,32-33.68; 2,11.32.38; 7,16-17.

< <

[8] Cfr. *infra*, del cap. XIII el epígrafe «Maquillaje conceptual: procedimientos de sublimación». < <

[9] Un ejemplo es un apocalipsis del siglo I e. c., en el que el autor pregunta a Dios cómo puede ser que, siendo Israel su pueblo querido, esté pasando tantas calamidades: «Si en favor nuestro ha sido creado el mundo, ¿cómo no poseemos el mundo como nuestra heredad?» (*4 Esd* 6,59). < <

[10] Para lo que sigue, cfr. Festinger *et al.* 1956; Festinger 1957; Zygmunt 1972; Wernik 1975; Melton 1985; Van Fossen 1988; Dawson 1999; Aune 2013; Bermejo Rubio 2017. Algunos autores niegan la aplicabilidad de la teoría a los orígenes cristianos, a costa de caricaturizarla (Wright 2003, p. 698; este autor tergiversa otras hipótesis con las que discrepa: cfr. Kloppenborg 2014, pp. 334-342). < <

[11] Los evangelios, Hch y 1 Cor 15,3-7 mencionan encuentros en el periodo inmediatamente posterior a la crucifixión. Esto no implica que no se produjesen defecciones en el grupo, algo tan lógico y esperable como que las fuentes cristianas no sean proclives a reconocerlo abiertamente. < <

[12] Cfr. *supra*, del cap. VII el epígrafe «Las radicales exigencias del seguimiento». < <

[13] Cfr. Van Os 2011, pp. 167-173. < <

[14] Lc 22,29-30. Cfr. *supra*, del cap. VI los epígrafes «El reino de Dios (I): naturaleza e implicaciones políticas» y «El reino de Dios (II): inminencia y entusiasmo escatológico». < <

[15] Existen numerosos episodios evangélicos en los que simpatizantes dan comida y alojamiento a Jesús y los suyos. Cfr. Lc 10,38;
19,1-10;
Mc 14,12-15; Jn 12,1-2. Sobre el servicio (*diakonía*) prestado, véase por ejemplo Mc 15,40-41 (y Mt 27,55-56); Lc 8,1-3 (mujeres que «les servían con sus bienes»). Sobre la historicidad de estas noticias, cfr. Meier 2003, pp. 98-108. < <

[16] Esta autoridad concedida para sanar y exorcizar se refleja en Mc 6,7-13. < <

[17] Festinger 1957, pp. 133 y 156. Para un análisis detenido, cfr. del cap. XI el epígrafe «La memoria y sus distorsiones: la fabulación del pasado». < <

[18] Cfr. *infra*, del cap. XIV el epígrafe «Jesús como el referente de las Escrituras». < <

[19] Nótese que la predicación del grupo de Jesús contenía precisamente este tipo de expectativas. < <

[20] Palmer y Finn 1992. < <

[21] Sobre la génesis y función de estas experiencias, cfr. *infra*, del cap. XI los epígrafes «Experiencias religiosas: ¿*explanans* o *explanandum*?» y «Carácter y función de los relatos de apariciones». < <

[22] Obsérvese que la introducción de nuevos miembros en el movimiento se producía en una ceremonia en la que eran bautizados «en Cristo Jesús», y que la eucaristía constituía «la cena del Señor»; en ambos rituales tenía lugar la invocación y confesión de Jesús, como reflejan las cartas paulinas: Rm 6,3; 10,9; 1 Cor 1,2; 11,20; 16,22. Cfr. Hurtado 21998, pp. 101-104. < <

[23] Como dice Pablo en Rm 8,31: «Dios está por nosotros (*ho Theòs hypèr hēmōn*)». < <

[24] Esta afirmación es, por supuesto, del todo extraña al discurso teológico, caracterizado por una visión idealista en la cual la divinización de Jesús no es una construcción dictada por intereses comunitarios, sino el desvelamiento de su objetiva divinidad: para el creyente, es Dios quien exaltó a Jesús como Señor (Flp 2,9-11). Resulta patente la distancia epistémica con respecto a la perspectiva *etic*, que analiza el fenómeno religioso en términos naturalistas y lo hace inteligible. < <

[25] Cfr. Schacter 2003. < <

[26] Loftus *et al*. 1996, p. 197. < <

[27] Halbwachs 1950. < <

[28] Cfr. *supra*, del cap. II el epígrafe «El predominio del optimismo maximalista». Aunque la transmisión de historias en las culturas orales es notablemente precisa una vez que una comunidad decide que algo debe ser preservado y se confía la tarea a transmisores cualificados, muchos de los errores e inexactitudes en la memoria de testigos oculares se producen en días o incluso horas después de los acontecimientos atestiguados, con lo cual lo recordado es algo ya mediado y distorsionado. Además, los relatos de los supuestos testigos oculares proceden de una comunidad de fe formada en torno al objeto de las historias, lo que añade una fuente particular de sesgo. < <

[29] La sugerencia de que en tiempos de Jesús alguien habría podido tomar notas de sus prédicas, que luego habrían conocido los evangelistas, carece de plausibilidad. Cfr. McIver 2011, pp. 149-152. < <

[30] Cfr. *supra*, del cap. V los epígrafes «El núcleo histórico: una crucifixión colectiva», «La identidad de los *lēstaí*» y «La relación entre los crucificados (I): *ecce homo* versus *ecce homines*». < <

[31] Solo en algunos manuscritos latinos tardíos y en escritos apócrifos se les otorgan nombres, aunque su misma disparidad (Joatas y Magatras, Zoatán y Camma, Dimas y Gestas, etc.) permite descartar su credibilidad. Este es un ejemplo de la tendencia de la tradición posterior a completar y aumentar, de manera más o menos arbitraria, información ausente en los evangelios. < <

[32] Sobre estos pasajes y motivos, cfr. *supra*, del cap. VI los epígrafes «La pretensión regiomesiánica de Jesús» y «Las espadas del grupo» y del VIII, «La inconsistencia de los relatos». < <

[33] 1 Cor 15,3-8. Para una explicación de 1 Cor 15,3-5 como tradición prepaulina, cfr. Ehrman 2014, pp. 137-140. < <

[34] Cfr. Hurtado 21998, pp. 117-122 (las experiencias «no fueron los simples productos de convicciones cristológicas previas, sino que fueron a menudo la causa generativa de convicciones cristológicas»: *ibid.*, p. 120); Hurtado 2003, pp. 64-74; Hurtado 2005, pp. 179-204. < <

[35] Tal como han señalado algunos estudiosos, la insistencia de Hurtado en el carácter específicamente cristiano de las visiones no permite apreciar la conexión con la matriz judía del movimiento religioso emergente (Horbury 1998, p. 119). < <

[36] Cfr. Proudfoot 1985, pp. XII-XVII y 1-40; Taves 2009, pp. 3-6. Esa concepción esencialista, rayana en el oscurantismo, ha sido predominante durante mucho tiempo en el estudio de los fenómenos religiosos, debido al poderoso influjo de autores como Mircea Eliade o Rudolf Otto y su confusa y desorientadora jerga de «lo sagrado», caracterizada por su nula capacidad explicativa. Para críticas de este discurso criptoteológico, cfr. McCutcheon 1997; Alles 2001; Bermejo Rubio 2002; McCutcheon 2003. < <

[37] Cfr. Mt 28,7.16-20 y Lc 24,13.49-51. < <

[38] Un crítico observó con ironía que los relatos de la resurrección son «historias que han proporcionado consuelo y esperanza a millones de personas que no los han leído con atención» (Helms 1988, p. 149). Sin embargo, los estándares de aceptabilidad de los relatos de prodigios generados por una comunidad de fe son muy latos para sus miembros; cfr. Miller 1999, pp. 125-146. < <

[39] Cfr. resp. 1 Cor 15,8; 1 Cor 9,1; 2 Cor 12,1. < <

[40] Sobre este fenómeno, cfr. Parhon-Stefanescu y Procopiu-Constantinescu 1967; Herman 2011. < <

[41] Cfr. Graf 2004, pp. 113-114. < <

[42] Esto permite distinguir estas experiencias de otras, más frecuentes, que tienen lugar en sueños o en sujetos que padecen trastornos psiquiátricos o neurológicos. Las alucinaciones se dan en la población «normal» en porcentajes superiores al 10 por 100. Cfr. Tien 1991; Boksa 2009. < <

[43] Esta viveza es particularmente frecuente en situaciones de duelo. Cfr. Rees 1971; Kalish y Reynolds 1973. La intensa sensación de realidad producida en situaciones que a todas luces tienen lugar únicamente en el mundo mental interno del sujeto es descrita en algunos relatos griegos de epifanía con el término *enargēs* («claro», «distinto», «materialmente palpable»). < <

[44] Experiencias análogas pueden ser obtenidas mediante cirugía o estimulación eléctrica de la unión temporoparietal izquierda del cerebro. Lo que parece ocurrir es que, en condiciones de aflicción, tiene lugar la activación de esa región; ello desencadena la imagen de una «sombra» indeterminada, la cual es procesada por el cerebro, que puede interpretarla de acuerdo con un guion derivado de la propia herencia cultural o religiosa, y generar un episodio cuyo núcleo consiste en una intervención benigna de la figura imaginada. Cfr. Herman 2019. < <

[45] Cfr. Herman 2011, pp. 151-152. La afirmación según la cual Jesús no es reconocido de forma inmediata (Lc 24,16.36-37; Jn 20,14; 21,4) podría expresar el desfase existente entre la percepción primaria de una presencia indeterminada y su identificación secundaria. < <

[46] Un ejemplo reciente es el de los muchos testimonios de hasidim que, considerando mesías al rabí Menahem Mendel Schneerson (1902-1994), manifiestan haberlo visto —e incluso oído— tras su muerte, en Estados Unidos, Israel, Australia, India, Vietnam o Egipto, y tanto en contextos rituales como cotidianos (en estos últimos casos, casi siempre en situaciones traumáticas); cfr. Bilu 2013. < <

[47] Cfr. Mc 16,9-20; Mt 28,9-10.16-20; Lc 24,13-35.36-50; Jn 20,11-29;
21,4-22.
< <

[48] Se ha conjeturado que las visiones pueden haber sido experimentadas por dos o tres personas, que al contarlas a otros generaron la creencia en la resurrección; que solo unos pocos la hubieran tenido podría explicar el hecho de que los evangelios hablen de las dudas de los discípulos (Mt 28,17; Lc 24,10-11.37-38.41; Jn 20,1-10.20.24-28). Cfr. Ehrman 2014, pp. 191-192. <<

[49] El filósofo griego Celso se refirió ya perspicazmente a la capacidad de imaginación debida a la fuerza del deseo, y al carácter frecuente de esta experiencia; cfr. Orígenes, *CC* II 54.
< <

[50] Cfr. Fitzgerald 2000, pp. 128-129. < <

[51] Cfr. Rainbow 1991, pp. 86-87. Al respecto se ha observado, de manera no poco socarrona: «Imaginemos un caso en el que una persona desea vivir una experiencia particular acerca de la cual tiene alguna referencia. Por ejemplo, puede anhelar una visión de la virgen María. Puede enclaustrarse, no dormir, ayunar, practicar la austeridad, orar y meditar, y esperar su visión todo el tiempo. Cuando llega el momento de su visión, difícilmente podríamos esperar que vea a Shiva en toda su gloria, danzando. Los luteranos no ven con frecuencia a la virgen María, y los católicos no ven a Martín Lutero, a menos que sea en el infierno» (Kaufmann 1983, pp. 286-287). < <

[52] Stark 1965, p. 108; Fitzgerald 2000, p. 131. < <

[53] Se ha comparado la experiencia atribuida a revelación divina con el modo en que algunos compositores declaran «oír» melodías como si vinieran de fuera de ellos mismos (Stark 1991). < <

[54] Esta dificultad —o imposibilidad— explica también la facilidad con la que en ciertos ámbitos académicos se aceptan explicaciones que suponen una atribución a seres sobrenaturales. <<

[55] Se ha conjeturado que las vivencias interpretadas como revelación suelen suceder a personas con hondas preocupaciones religiosas que perciben deficiencias en los credos convencionales (Stark 1991, p. 244). Esta es la razón de que se haya podido describir la conversión como «el proceso, repentino o gradual, por el cual un yo dividido hasta aquel momento, conscientemente equivocado, inferior o infeliz, se torna unificado y conscientemente acertado, superior y feliz, como consecuencia de sostenerse en realidades religiosas» (James 1986, p. 149). < <

[56] 1 Cor 15,20; Mt 27,52-53. < <

[57] Cfr. *v. gr*. 2 Cor 3,16-18; Hch 7,55-56; Rev 5,1-14. Se ha sugerido a menudo que los relatos de la «transfiguración de Jesús» (Mc 9,2-8 y paralelos), aunque localizados en la historia de Jesús, pueden reflejar las experiencias visionarias de los grupos nazoreos tras su muerte. < <

[58] Así lo considera Hurtado 2005, p. 195. < <

[59] El propio Hurtado (2005, p. 196) señala que la experiencia de Pablo se vio conformada por su conocimiento de la Biblia hebrea, por ejemplo de los relatos sobre la manifestación divina y sobre la vocación de los profetas. Además de por las especulaciones sobre agentes divinos, Pablo debe de haberse visto influido por las diversas ideas judías sobre la inclusión de los gentiles en el escenario escatológico (*v. gr*. Is 49,6LXX). Cfr. *v. gr*. Donaldson 1997; Ashton 2000, pp. 73-101. < <

[60] Aplico aquí los análisis sobre la transformación de visiones y sueños en capital social para los videntes. Cfr. Weber 2000; Petridou 2015; Petridou 2015a, pp. 313-348 y *passim*. < <

[61] Sobre la *theophilía*, cfr. Dirlmeier 1935. Sobre las epifanías como «mecanismos eficaces de elevación de estatus», cfr. Petridou 2015, p. 325; Petridou 2015a, p. 334. < <

[62] 1 Cor 15,8; 2 Cor 12,1-5.
Cfr. Rollens 2018. < <

[63] Cuando Celso observó que Jesús no se apareció a sus enemigos, Orígenes respondió que el resucitado, en cuanto divino, «no era aprehensible por todos» (*CC* II 70), lo cual permitió al teólogo alejandrino postular la superioridad espiritual de sus primeros seguidores. < <

[64] Por ello se ha hablado de las visiones y alucinaciones como de «formas de evasión más o menos autoinducida, obtenida en virtud de la atmósfera exaltada del rito, cargada de potencialidad mitopoyética» (Lanternari 1960, p. 300). <<

[65] El ritual puede servir para producir cambios (cfr. Czachesz 2017, pp. 115-119), pero también como eficaz herramienta de transmisión cultural (Lawson y McCauley 1990, pp. 54-56; Czachesz 2017, pp. 107-114), mediante la cual las creencias sobre la figura de Jesús y las experiencias de sus primeros seguidores se convertirían en tradición que se transfirió a las siguientes generaciones, cuyos miembros no habrían experimentado traumas cognitivos semejantes a los de aquellos. < <

[1] Es esencial captar este aspecto para no malinterpretar la atención prestada en el capítulo anterior a *condiciones psicosociológicas* como un intento de *explicación psicologizante* de los fenómenos que están siendo examinados. < <

[2] Cfr. *infra*, del cap. XIII el epígrafe «La víctima inocente y voluntaria: génesis de un paradigma moral». < <

[3] Rm 8,32; Gal 1,4. Cfr. *v. gr.* 1 Tes 5,10; Gal 2,20; 3,13; Rm 4,25; 5,6.8; 14,15; 1 Cor 8,11; 15,3; 2 Cor 5,14-15.21. La idea de una muerte vicaria —presente también en Mc 10,45 («dar su vida en rescate por muchos»)— presupone aquí la voluntariedad, lo cual hace improbable su atribución al propio Jesús; cfr. *supra*, del cap. IX el epígrafe «Escenarios probables» *ad finem*. < <

[4] *wa ya' akod* («y ató»): Gn 22,9. Cfr. Levenson 1993; Kessler 2004. < <

[5] Cfr. Auerbach 1950, pp. 15-17. < <

[6] Cfr. Sab 10,5; *Jub* 17,15-18,19. < <

[7] El punto de partida textual de estos desarrollos parece haber sido la frase repetida en Gn 22,6.8 («y los dos caminaron juntos»), que puede suscitar la idea de una unidad de propósito en Abrahán e Isaac. No obstante, interpretar a Isaac como una víctima voluntaria puede haber sido una respuesta al problema que plantea la historia bíblica, a saber, por qué un dios bueno exigiría a Abrahán una acción tan cruel como sacrificar a su hijo amado. < <

[8] Pseudo-Filón, *LAB* 40,2 (cfr. 18,5;
32,2-4);
4 Mac
7,13-14;
13,11-12; 16,19-20. < <

[9] Josefo, *AJ* I 227 (Josefo pudo querer contrastar su retrato de Isaac con el de Ifigenia en Eurípides: Feldman 1984). Cfr. *GnR* 55,4; 56,8. Sobre la bondad de Isaac, cfr. Filón, *Somn.* 171. <<

[10] *SifDt* 32; cfr. *PRE* 31,3. «El que es sacrificado extiende su cuello» (*TgN* a Gn 22,10; Díez Macho 1968, p. 126). < <

[11] Vanderkam y Milik 1994, pp. 141-155; Fitzmyer 2002, pp. 218-219; García Martínez 2002, pp. 52-53. < <

[12] Esta asociación se halla ya en la obra de Melitón de Sardes, *Perì Pascha* (siglo II e. c.). < <

[13] Cfr. Gn 22,2: «Ofrécelo allí en holocausto en uno de los montes»; Gn 22,6. < <

[14] Cfr. Gn 22,16-18. Filón escribió un tratado sobre Isaac que es una de las pocas obras de este autor que no se han conservado. Algunos estudiosos han conjeturado que esa obra pudo ser hecha desaparecer por cristianos, quizá porque decía mucho sobre el valor expiatorio del sacrificio de Isaac (cfr. Goodenough 1953-1968, vol. IV, p. 191; Kessler 2004, p. 102). < <

[15] Esto no excluye la posibilidad de que las ideas cristianas hayan luego influido, a su vez, en ulteriores desarrollos rabínicos. De hecho, mientras que Gn 22 narra únicamente un sacrificio abortado, algunas tradiciones se refieren al derramamiento de la sangre: *MekRI*, Pisḥa 7, comenta Ex 12,13 («Y veré la sangre») atribuyendo a Dios la frase: «Veo la sangre del sacrificio de Isaac». Más aún, en obras tardías se atribuye a Isaac haber muerto y resucitado en el mismo lugar del sacrificio (*PRE* 31,3; cfr. Pérez Fernández 1984, p. 220). Cfr. Zetterholm 2016. < <

[16] Cfr. Rm 8,32 y Gn 22,12. Para otras referencias a la *Aqēdāh*, cfr. Heb 11,17; Jac 2,21. < <

[17] El Jesús de Mateo no solo es dibujado como un modelo de obediencia de principio a fin, sino que comparte con el Isaac de las tradiciones judías otro rasgo básico: el nacimiento de ambos hijos es prometido por Dios y ambos son concebidos en circunstancias extraordinarias; de hecho, Mt 1,20-21 contiene algunas alusiones verbales significativas a Gn 17,19LXX. < <

[18] Is 53,4-5.12LXX. La última frase diverge considerablemente del original hebreo, que significa literalmente «intercederá por rebeldes». < <

[19] Compárense, por ejemplo, Rm 5,19 con Is 53,11. < <

[20] También en 2 Mac 6,28 Eleazar afirma que se somete a las torturas de Antíoco y muere voluntariamente «por (*hypèr*) las leyes venerables y santas», «por las leyes y la patria» (8,21) y para dejar a la nación un ejemplo de nobleza y virtud (2 Mac 6,31); esta muerte es, por tanto, entendida como beneficiosa para otros, pero su carácter vicario es discutible. Sobre este aspecto y lo que sigue, cfr. Van Henten 1997. < <

[21] El contexto militar se percibe no solo en que la muerte ocurre en medio de una guerra, sino en el uso de metáforas bélicas en el destino de Eleazar (*4 Mac* 7,4; 9,23-24; 13,16; 16,14). < <

[22] En Lv 17,11LXX Dios dice que él dio la sangre del animal a los israelitas «para expiar por vuestras vidas, pues su sangre hará expiación por la vida (*tò gàr háima autoû antì tēs psychēs exilásetai*)». El término *antípsychon* será luego frecuente en la literatura martirial, por ejemplo en las cartas de Ignacio de Antioquía (*Efes* 21,1; *Esmir* 10,2). < <

[23] El término *hilastērion* se usa, referido a Jesús, en Rm 3,25 (cfr. Heb 9,5). < <

[24] El autor deja sin explicar cómo tiene lugar tal victoria. Históricamente, lo que produjo la retirada de Antíoco fue la oposición militar liderada por Judas. < <

[25] Cfr. resp. *4 Mac* 17,12 y 17,18. En 18,3 se dice además que «fueron juzgados dignos de una porción divina (*theías merídos*)». Para una comparación con la concepción paulina de la muerte de Jesús, que muestra también los rasgos de la «muerte noble», cfr. Seeley 1990, pp. 99-110. < <

[26] Homero, *Il.* XV 495-498; Tucídides II 41,5; 43,1-2 (en el primero de estos pasajes, el historiador emplea de forma intercambiable las preposiciones *perí* y *hypér*, usadas en el Nuevo Testamento para describir la muerte de Jesús «por» los hombres). < <

[27] Cfr. *v. gr*. Epicteto, *Diss*. IV 1,154. La noción misma se halla en muchas otras fuentes: Filóstrato, *VA* VII 17; Epicteto, *Diss*. II
7,2-3.
Cfr. Eschner 2010. < <

[28] Plutarco, *Pel*. 14 y ss. <<

[29] Platón, *Mx*. 237a *(tēn teleutēn antì tēs tōn zōntōn sōtērías ēlláxanto); Smp*. 179b. < <

[30] *IA* 1553-1556; *Heracl.*
529-534;
Ph.
997-1014,

1090-1092.
< <

[31] Kuch 1978. La muerte de Meneceo por su patria, narrada en las *Fenicias*, aparece en Pausanias (IX 25, 1-2), Cicerón (*Tusc*. I 116), Higino (*Fab*. 68), Apolodoro (*Bibl.* III 6,7) y Estacio (cfr. Vessey 1971). Es posible que Eurípides haya influido en *4 Macabeos*. < <

[32] Cfr. Bremmer 1983. Filóstrato, *VA* IV 10, describe un proceso semejante, iniciado supuestamente por Apolonio en relación con un episodio de peste. < <

[33] Cfr. Horacio, *Carm.* III 2,13; Virgilio, *Aen.* V 815. La preposición *pro* («por», «a favor de») corresponde al griego *hypér*. También mujeres que dan la vida por sus esposos son celebradas en epigramas y epitafios sobre sarcófagos como «nueva Alcestis». Cfr. *AP* VII 691; *CIL* X 7577. < <

[34] Séneca, *Lucil*. XXIV 4. Cfr. *Ep*. IX 10. < <

[35] Una leyenda griega recuerda la *devotio* romana. Un oráculo había prometido a los dorios la victoria, pero solo si no mataban al rey ateniense. Entonces, para evitar tal victoria, el rey Codro se vistió como un mendigo, fue al campamento enemigo, provocó una pelea y se dejó matar. Cfr. Heródoto, *Hist*. V 76; Aristóteles, *Pol*. 1310b. < <

[36] Cfr. Tito Livio VIII
6,6-11,1;

9,9-10;
Estacio, *Theb*. X 799; Cicerón, *Sest*. 21,48 (*pro salute populi Romani victoriaque devovisset*). Cfr. Versnel 1976, 1989 y 2005.
<<

[37] Dión Casio LXIII 13,1-3.

< <

[38] *Hypèr tēs patrídos* (Plutarco, *Oth.* 15,3-4).

< <

[39] *1 Clem* 55,1. La última frase (*parédōkan heautoùs eis thánaton hína rýsōntai dià toû heautōn haímatos toùs polítas*) emplea en la forma reflexiva el verbo «entregar» (*paradídōmi*), aplicado a menudo a Jesús en el Nuevo Testamento. < <

[40] Orígenes, *CC* I 31 (trad. de Ruiz Bueno 1967, p. 67). < <

[41] Para el texto, de Alejandro de Licópolis, cfr. Bermejo y Montserrat 2008, pp. 411-412. < <

[42] Cfr. resp. Dt 4,35; 6,4; *AJ* XIX
345-347.
Josefo desaprobó que se considerase a Agripa «superior a una naturaleza mortal (*kreíttoná se thnētēs phýseōs*)»; cfr. Hch 12,21-23. < <

[43] Cfr. *v. gr.* Ex 20,2-3; Sal 82,1.6. De hecho, es probable que la formulación del Shemá contenga implícita la polémica contra otras divinidades y contra la tendencia a crear hipóstasis, es decir, a atribuir realidad a aspectos de una deidad y a adorarlos como deidades parcial o enteramente independientes. < <

[44] Cfr. resp. 1 Cor 8,5; 2 Cor 4,4. < <

[45] La expresión aparece en *SifDt* 379, y designa la idea —que podría haber surgido *v. gr*. de una reflexión sobre Gn 1,26— de que junto a Dios hay un segundo poder en el trono divino; cfr. Segal 1977. < <

[46] La sabiduría es ya personificada en el texto bíblico (cfr. Pr 8,1-36). Filón se refiere al Logos, el principio por el que Dios gobernaba el mundo, como «segundo dios» (*déuteros theós: QG* II 62; *Somn*. I 230-233) e «hijo primogénito» (*Agr*. 51). < <

[47] *JosAs* 14-15. Cfr. Stuckenbruck 1995, pp. 51-103; Chester 2007, pp. 111-113. En *VidAd* 13-15, Miguel ordena a Satán y otros ángeles venerar a Adán como imagen de Dios; cfr. Steenburg 1990 y Chester 2007, pp. 113-114. < <

[48] 2 S 7,12-14 (cfr. *4QFlor*); Sal 89,26-27; Sal 2,7 («Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado»). < <

[49] Solo algunos manuscritos de la Septuaginta incluyen el título divino «dios poderoso». < <

[50] Hch 7,17-44 y otros pasajes del Nuevo Testamento (2 Tim 3,8; Jud 9) indican que los seguidores de Jesús conocían las leyendas acerca de Moisés. < <

[51] Ex 7,1: *elohim* (LXX: *theós*). Estos pasajes dieron mucho que pensar, no solo en la Diáspora, sino también en el judaísmo palestino, como muestra en Qumrán el fragmento *4Q374*. < <

[52] Filón, *Somn*. I 227-229; *Det*. 161-162; *Prob*. 43-44.

< <

[53] Cfr. resp. Filón, *Mos*. I 158 y *Mut*. 128; *Mos*. I 27; II 40 y *Mut*. 19-22.

< <

[54] Filón, *Mos*. I 155. < <

[55] La fama de Moisés como legislador y mago se extendió también entre griegos y romanos (Plinio, *HN* XXX 11; Apuleyo, *Apol.* 90; cfr. Celso en Orígenes, *CC* I 21). < <

[56] Josefo, *AJ* IV 326; cfr. III 96. < <

[57] Cfr. Gn 16,7-13;
18,1-22;
32,23-33; 2 Mac 3,24-26; Jue 6,11-22. < <

[58] Cfr. Hamori 2008. < <

[59] El trasfondo de la imagen puede hallarse en los mitos cananeos que distinguen entre el dios El y Baal, el jinete de las nubes. Cfr. Emerton 1958; Collins 1992. < <

[60] Sobre esta datación, cfr. Suter 2007. < <

[61] *1 Hen* 39,6-9 (se emplea en lo que sigue la traducción de F. Corriente en Díez Macho 1984). < <

[62] *1 Hen* 46,1-3. < <

[63] *1 Hen* 45,3; cfr. 46,4-6; 69,27-29. < <

[64] Cfr. Scott 2008, pp. 64-66 y 74. < <

[65] *1 Hen* 48,4. < <

[66] Para la primera interpretación, cfr. *v. gr*. Boyarin 2012, pp. 82-84. Para la segunda, cfr. Collins 1995, pp. 178-181. Cabe discutir asimismo si los capítulos 70-71 constituyen un añadido secundario o si formaron la conclusión original de la obra. < <

[67] *1 Hen* 48,5. < <

[68] Por ejemplo, se dice que la morada del Elegido está «bajo las alas del Señor de los Espíritus» (39,7) y que lo que hace «el Nombre del Señor de los Espíritus» es «de acuerdo con la voluntad del Señor de los Espíritus» (39,9); cfr. Scott 2008, p. 65. < <

[69] Filón, *Mos*. I 163. < <

[70] Collins 2000, pp. 9-28. <<

[71] Collins 1995, p. 182. < <

[72] Cfr. Scott 2008, p. 75; Boyarin 2012. < <

[73] Aun si las Parábolas fuesen tardías y constituyesen un paralelo o incluso una respuesta a los evangelios, mostrarían aún la capacidad del judaísmo para asumir una concepción «binitaria». < <

[74] *Pace* Hurtado 21998. Las enfáticas afirmaciones del Cuarto Evangelio (Jn 5,19-24; 10,37-38; 14,9-13), donde Jesús y Dios Padre se conciben como dos manifestaciones de la misma divinidad actuando al unísono, podría contener una respuesta implícita a acusaciones de que la devoción a Jesús implicaba afirmar dos poderes independientes. < <

[75] Plutarco, *Rom.* 28,7. < <

[76] Diógenes Laercio, *VF* VIII 62; Clemente, *Strom*. VI 30. < <

[77] *Pánta plērē theōn* (Aristóteles, *de An.* 411a; cfr. Platón, *Lg.* X 899b). < <

[78] Así lo vio ya Nock 1928, p. 31. Sobre la concepción de lo divino en Grecia y Roma, cfr. Zeller 2003, pp. 62-68; Gradel 2002, pp. 25-26; Henrichs 2010; Levene 2012. < <

[79] Plutarco, *Thes*. 35,5-36,3.
< <

[80] Hch 14,11. La historia evoca la narrada por Ovidio, *Met.* VIII 617-719.

< <

[81] *Alex.* 30,5 (*kreíttonos ē katà tēn antrōpínēn phýsin*). < <

[82] Filóstrato, *VA*, resp. III 42 y VII 38. < <

[83] Diodoro Sículo, *BH* VI 1,2 (= Eusebio, *PE* II 2,53); trad. de J. J. Torres Esbarranch, BCG 328. La idea de que era posible convertir a hombres en dioses había sido expuesta por Evémero de Mesene, cuya obra habría sido traducida o parafraseada por el poeta Ennio (Cicerón, *ND* I 119) en una *Sacra historia* (siglo II
a. e. c.)
. <<

[84] Cicerón, *Leg.* II 7,19; II 9,27-28; *ND* I 3; Plutarco, *Pel.* 16, 5. < <

[85] Filón, *Legat*. 78, 93; Quintiliano distingue asimismo entre los *geniti immortales* y aquellos que alcanzaron la inmortalidad gracias a su virtud *(virtute): Inst*. III 7,9. < <

[86] Cfr. Gladigow 1998; Pleket 1981. < <

[87] Platón se refiere a Licurgo como «una cierta naturaleza humana mezclada con cierto poder divino (*phýsis tis anthrōpínē memeigménē theíai tinì dynámei*)» (*Lg*. III 691e). < <

[88] Cfr. resp. Aristóteles, *Pol.* 1284a10 y ss.; Tácito, *Ann.* VI 18. < <

[89] *EN* VII 1145a23-24 (*ex ánthrōpōn gínontai theoì hyperbolēn di’ aretēs*). < <

[90] Cicerón, *ND* II 62 (Líber = Dioniso); trad. de A. Escobar, BCG 269. < <

[91] *Phil.* 1419-1420; «distinción inmortal» traduce la expresión griega *athánaton aretēn*. < <

[92] Píndaro designa a Heracles como un *hérōs theós* («héroe-dios»), es decir, un héroe convertido en dios, en este caso en virtud de sus sufrimientos y hazañas (*Nem*. III 22). Cfr. Shapiro 1983; Winiarczyk 2000. < <

[93] «Se ha dado paz a la tierra, al cielo, al mar; tras haber sometido a todos los monstruos, he vuelto triunfante» (Séneca, *HO* 794 y ss.). < <

[94] Eurípides, *Her* 1252. < <

[95] *Tēs gēs kaì tōn anthrōpōn sōtēra* (Dión Crisóstomo, *Disc.* I 84). < <

[96] Cfr. resp. Plauto, *Cas*. 333s.; Guthrie 1950, p. 239. < <

[97] Dión Crisóstomo, *Disc*. II 78; Cicerón, *ND* II 62; Agustín, *Ciu*. XVIII 8. < <

[98] Cfr. resp. Filón, *Prob*. 99; Diodoro Sículo, *BH* IV 11,1 y Epicteto, *Diss*. II 16,44; III 22,57. < <

[99] Justino, *Dial.* 69,3. < <

[100] Cfr. *v. gr*. Orígenes, *CC* VII 54; Lactancio, *Inst. Div*. I 9.
< <

[101] Ovidio, *Met.* VIII
610-724.
El relato de Pablo y Bernabé a los que se confunde con dioses —precisamente Zeus y Hermes (Júpiter y Mercurio)— sucede en Frigia (Hch 14,8-18). < <

[102] Algunos autores se refieren a «veneración del emperador» para evitar dar la impresión de una categoría unificada; cfr. Gradel 2002, pp. 5-7. < <

[103] *IGR* IV 39, col. B., líneas 12-18 (*tōn theopoieîn autòn epì pléon*). < <

[104] Cfr. Agustín, *Ciu*. VI 2. <<

[105] Cfr. Price 1984, p. 55. Este tipo de comparación favorable al gobernante se halla también en el himno cultual a Demetrio Poliorcetes (Ateneo, *Deipn.* VI 253d-f).

< <

[106] Cfr. *supra*, del cap. XII el epígrafe «El mundo griego: entre héroes y dioses». < <

[107] Plutarco, *Lys*. 18,3. < <

[108] En las Églogas de Virgilio, Titiro podía decir de Octavio: *Ille mihi semper deus* («es siempre un dios para mí»: *Eclog*. I 6-8). Cicerón llamó a P. Cornelius Lentulus Spinther «deus» y «salus vitae nostrae», porque entre otras cosas le había ayudado a volver del exilio (*Quir*. 11). < <

[109] Así, la ciudad de Acrefias en Beocia estableció un culto a Nerón tras restaurar este la libertad a Grecia; cfr. *ILS* 8794 = *Syll*3 914. < <

[110] De ahí la noción del *deus praesens*; cfr. Clauss 1996. <<

[111] Esta concepción tradicional está bien encapsulada en Ross Taylor 1931, pp. 237-238. < <

[112] Cfr. *v. gr*. Gradel 2002, pp. 198-212. < <

[113] Obsérvese que esta perspectiva evergetista no es ajena al mundo judío: la autoridad divina de Yahvé sobre Israel se justifica por su acción salvadora respecto al poder del faraón egipcio; cfr. Ex 19,4. < <

[114] Cfr. Plutarco, *Laud.* 12,543d-e; Horbury 1998, pp. 72-74. <<

[115] Sobre Tiberio: Tácito, *Ann.* IV
37-38;
V 2,1; Suetonio, *Tib.* 26,1. Sobre Claudio: *CPJ* II 153. Vespasiano se habría burlado en su lecho de muerte de su propia apoteosis: Suetonio, *Vesp.* 23. < <

[116] Tiberio aceptó la veneración de su estatua en Pérgamo (Tácito, *Ann.* IV 37-38).

Y la *Apolocyntosis* de Séneca se refiere al caso de Claudio, sin ser una crítica de la apoteosis como tal. Cfr. Price 1984, pp. 115-117; Gradel 2002, pp. 325-330. < <

[117] Horacio alaba a Augusto, en un contraste implícito con grandes héroes, como benefactor: «a ti, que estás presente, te traemos nuestros más altos honores» (*Epist.* II
1,5-17).
<<

[118] Filón, *Legat.* 143-158, 309-319, esp. 149. < <

[119] Cfr. Kantiréa 2007, p. 197. < <

[120] Cfr. Price 1984a, pp. 90-93. < <

[121] El culto al emperador fue a menudo descrito con la expresión *isotheoi timai*, traducible por «honores equivalentes a los tributados a los dioses», lo que equipara pero también distingue el culto a los dioses tradicionales del tributado a los emperadores. < <

[122] Cfr. Weinstock 1971. < <

[123] Suetonio, *Aug*. 94,4; Dión Casio, *Hist. Rom*. 45,2. < <

[124] Cfr. *infra*, del cap. XIV los epígrafes «Una filiación adoptiva: el hijo de Dios en Marcos» y «Del nacimiento virginal a la preexistencia». < <

[125] Suetonio, *Aug.* 100,4. Dión Casio, *Hist. Rom.* 56,4. < <

[126] Cfr. resp. Gn 5,23-24; 2 R 2,11-12 («subió al cielo en un torbellino»). < <

[127] Mal 3,23-24; Eclo
48,9-10.
Especulaciones sobre Elías se hallan también en Qumrán y en el Nuevo Testamento, donde se quiere negar implícitamente su ascensión (Jn 3,13;
8,52-53).
< <

[128] No es seguro que Is 26,19 se refiera a una resurrección *stricto sensu*, y no más bien a la restauración metafórica de Israel (como en Ez 37,1-14; cfr. Os 6,1-3; 13,14). En todo caso, el pasaje fue interpretado en el sentido de una resurrección, como muestra la Septuaginta. < <

[129] Dn 12,2-3. Esta idea debe ser distinguida de la resucitación —la acción de volver a la vida ordinaria a un ser en estado de muerte aparente—. Cfr. 2 R 4,8-37; 1 R 17, 17-24

. < <

[130] Cfr. *v. gr. SlSal* 3,10-12.
< <

[131] Un caso podría ser el poema conocido como Pseudo-Focílides (siglos I a. e. c.- I e. c.), que en los versos 103-108 postula la inmortalidad del alma, pero que parece reconocer al menos como posible la resurrección del cuerpo físico. Su carácter judío, sin embargo, ha sido cuestionado recientemente (cfr. Klawans 2017). < <

[132] 2 Mac 7,9-14; 14,46. < <

[133] *4 Esd* 7,78-101; *2 Bar* 50,2-51,3; *OrSib* 4,181-182; Josefo, *BJ* II 163; *AJ* XVIII 14. < <

[134] Cfr. Mason 1991, pp. 168-170; Segal 2004, p. 381. < <

[135] Dt 34,5-6. Véase el elogio de la figura en Eclo 45,1-5.
< <

[136] Cfr. *v. gr*. Filón, *Mos*. II 288; Josefo, *AJ* III 79-80.

Una suerte de preexistencia o predestinación de Moisés aparece en la *Asunción de Moisés*, al ponerse en su boca que Dios le había «preparado desde el comienzo del mundo para ser el mediador de su alianza (*ab initio orbis terrarum praeparatus sum ut sim arbiter testamenti illius*)» (*AsMo* 1,14); cfr. Gal 1,15. <<

[137] Las analogías entre el destino imaginado de Jesús y creencias similares en el judaísmo fueron percibidas ya en la Antigüedad. El autor del ficticio *Evangelio de Nicodemo* o *Acta Pilati* (siglos IV-V) pone en boca de dos maestros del sanedrín una comparación entre, por un lado, la resurrección y la ascensión de Jesús, y por otro la traslación de Henoc y la tradición judía sobre el desconocimiento del sepulcro de Moisés (*HchPil* 16,6; cfr. De Santos Otero 1963, p. 439). < <

[138] Cfr. *v. gr*. Pötscher 1965; Bowersock 1994, p. 102. < <

[139] Esquilo, *Eu*. 647-648. Cfr. Homero, *Il*. XXIV 549-551; Sófocles, *El*. 137-139.

< <

[140] En este error incurre Wright 2003. Para lo que sigue, cfr. Øistein Endsjø 2009; Litwa 2014. < <

[141] Cfr. *v. gr. Il.* V
395-397;
VIII
366-368;
Od. XI 623-626. < <

[142] *Il.* XX 234-235; cfr. XI 1 (Titón). < <

[143] *Il.* XVIII 117-118. < <

[144] Pero Josefo alude a un festival llamado «resurrección (*égersis*) de Heracles» (*AJ* VIII 146). < <

[145] *Od.* XI 602-604; Hesíodo, *Th.* 950-955; Séneca, *Agam.* 812-816. Un fragmento de Hesíodo afirma que Heracles «murió y fue entonces a la gravosa morada de Hades, pero ahora es un dios, liberado de todo mal, y vive allí entre quienes poseen los palacios del Olimpo, inmortal y sin edad» (Fr. 25, 25-28 Merkelbach y West). Los primeros testimonios literarios sobre la apoteosis aparecen en el siglo VI a. e. c., pero en la iconografía ya en el siglo VII. < <

[146] Apolodoro, *Bibl.* II 7,7; Diodoro Sículo, *BH* IV 38,5; Justino, *Dial* 69,3. < <

[147] Cfr. Eurípides, *Alc*.
28-76;

843-849;
«Ha cruzado las corrientes del Tártaro, sometido a los dioses del inframundo, y ha vuelto» (Séneca, *HF* 889 y ss.). < <

[148] Además de las representaciones de vasijas en las que solo queda una coraza pero no el cuerpo, cfr. *v. gr*. Diodoro Sículo, *BH* IV 38,5; Ovidio, *Met.* IX 271-272; XV 273. < <

[149] Séneca, *HO* 1966-1969. < <

[150] Sobre su enterramiento: Cicerón, *ND* III 57; *Hom. Ps*. 6,21; *Rec. Ps*. 10,24. Sobre su inmortalización: Luciano, *DMort*. 13,1; Higino, *Fab*. 224; Justino, *1 Apol*. 21,2. < <

[151] *Autol.* 1,13. Cfr. Mc 14,28; Mt 16,21; Lc 24,6; Jn 21,14.
< <

[152] Cfr. Orígenes, *CC* III 24; Máximo de Tiro, Or. 9, 7; Filóstrato, *VS* II 568. < <

[153] Pap. Oxirrinco 1381, col. 4, líneas 117-125 utiliza *aphanēs egéneto* («se hizo invisible»), una expresión casi idéntica a la usada de Jesús en Lc 24,31: *áphantos egéneto*. < <

[154] Plutarco (*Socr*. 5; *Mor*.
577e-f)
recoge la historia de que cuando la tumba de Alcmena es abierta por orden del rey Agesilao, su cuerpo no se encuentra, sino solo una piedra y algunos efectos personales que indican que una vez estuvo allí presente. Cfr. Lc 24,12; Jn 20,6-7.
<<

[155] Plutarco, *Rom.* 28,1-4. Cfr. Filóstrato, *VA* VIII 31. <<

[156] *tà sōmata tōn agathōn synanapémpein parà phýsin eis ouranón* (Plutarco, *Rom.*
28,7-10).
< <

[157] Refiriéndose al alma como imagen de la eternidad procedente de los dioses, añade que se eleva «no con el cuerpo (*ou metà sōmatos*)», sino «sin carne (*ásarkon*)» (Plutarco, *Rom.* 28,8). < <

[158] Esto muestra que cuando el autor de Hechos dice que los filósofos se burlan de Pablo porque anunciaba la resurrección de la carne podría estar reflejando un suceso real, pero cuando los autores modernos convierten esto en prueba de la originalidad de la idea cristiana no solo adoptan una visión *emic*, sino que cometen una falacia metonímica. < <

[159] Cfr. Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom*. II 56,2-3; Tito Livio, *AUC* I 16,1-8. Estas tradiciones sobre Rómulo pueden haber sido creadas en el siglo I a. e. c.; cfr. Beard *et al*. 1996, pp. 4-5. < <

[160] Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom*. II 63,3 *(kreíttona genómenon ē katà tēn thnētēn phýsin)*. *Cfr*. Ovidio, *Fas*. II 503 (*pulcher et humano maior*); Luciano, *Peregr*. 40. < <

[161] Plutarco, *Rom*. 28,1-8 (trad. de A. Pérez Jiménez, BCG 77). Cfr. Tito Livio, *AUC* I 16,2-8; Ovidio, *Fas*. II 505-513.

Preexistencia de Jesús: Jn 3,13; 20,17; encargo: Mt 28,16-20.

< <

[162] Tito Livio, *AUC* I 16,3 (cfr. Cicerón, *Resp*. II 10; Ennio, *apud* Lactancio, *Inst. Div*. I 15,31). < <

[163] Tertuliano, *Apol*. 21,23 (*multo verius quam apud vos asseverare de Romulis Proculi solent*). < <

[164] Diodoro Sículo, *BH* I 25,6 (trad. de F. Parreu Alasà, BCG 294). < <

[165] Así lo han señalado —en la estela de Bousset 61967— Yarbro Collins 1999, 1999a y 2000; Talbert 2011; Peppard 2011; Litwa 2014. < <

[166] Hengel 1975, p. 11. Otros retrotraen el proceso a los primeros años (y aun meses) tras la muerte de Jesús; cfr. Hurtado 2005, pp. 33-38. < <

[167] Además, Hch 6,9 podría referirse a una serie de sinagogas de la Diáspora en la ciudad, que servían a judíos de Alejandría, Cirene, Asia, Cilicia y «libertos», posiblemente de Roma. < <

[168] Cfr. *supra*, del cap. IV el epígrafe «La matriz religiosa: un judaísmo complejo». < <

[169] Cfr. Cotter 2001, p. 149. Sobre la presencia de religiones no judías en Palestina, cfr. *supra*, del cap. IV el epígrafe «El escenario lingüístico y cultural». < <

[170] Cfr. *BJ* I 414; *AJ* XV 339; Filón, *Legat.* 305; Sebaste: *BJ* I 403; *AJ* XV 298; Banias: *BJ* I 404; *AJ* XV
363-364.
Refiriéndose a Herodes, Josefo afirmó: «No es posible nombrar un lugar de su reino, que fuera idóneo para ello, donde no hubiera nada en honor de César» (*BJ* I 407). < <

[171] Cfr. *BJ* I 404 y *AJ* XV 363. <<

[172] Cfr. *AJ* XV 267-291. Incluso Josefo afirma que esto constituyó «otra desviación con respecto a las costumbres ancestrales» (*AJ* XV 267). Se ha conjeturado que, dado que Augusto prefirió designarse como *divi filius* o *huiòs theoû*, pudo ser proclamado así en el culto y los juegos relacionados con los templos erigidos por Herodes; cfr. Yarbro Collins 1999, p. 256. < <

[173] Cfr. *supra*, del cap. VI el epígrafe «Súbdito versus soberano: la hostilidad entre Jesús y Antipas». En general, cfr. Bernett 2006 y 2007; McLaren 2005. < <

[174] Estos dos colegios sacerdotales eran los representantes de la religión romana en los templos dedicados al culto imperial en Cesarea Marítima y en Sebaste; cfr. Taylor 2006. < <

[175] Cfr. *AJ* XIX 286-291; Filón, *Legat*. 157, 291, 317. < <

[176] Cfr. *BJ* II 409.415. Sobre la justificación de esos sacrificios, cfr. Schwartz 1992, pp. 102-116. < <

[177] También Filón distingue entre los honores «por» el emperador de los tributados «al» emperador (*Leg*. 357). < <

[178] *Ap*. II 76-77. < <

[179] Cfr. Arnobio, *Nat.* I 41. < <

[180] Hurtado 2005, p. 30. < <

[181] Cfr. *v. gr*. Litwa 2014, pp. 28-34 y 216-217.
< <

[182] Como proceso deliberado lo considera Yarbro Collins 1999, p. 242; como proceso inconsciente lo contempla Zeller 1988, p. 173. < <

[183] Sobre la génesis y la función de tales experiencias, cfr. *supra*, del cap. XI el epígrafe «Experiencias religiosas: ¿*explanans* o *explanandum*?». < <

[1] «Sagenhafte Verherrlichung» (Strauss 1835-1836, vol. I, § 8-12). Otros han hablado de «majoration» de la «foi grandissante» (Guignebert 1933, pp. 133, 165, 286). < <

[2] Sobre la cancelación de material comprometedor, cfr. *supra*, del cap. XI los epígrafes «Mecanismos de reducción de la disonancia» y «La memoria y sus distorsiones: la fabulación del pasado». <<

[3] Cfr. Mc 1,9-11.12-13.16-20.21-22.23-24. < <

[4] Mt 19,16-17. Además, mientras que Marcos y Lucas hacen añadir a Jesús «Nadie hay bueno, sino solo Dios», Mateo simplifica la respuesta, haciéndola menos explícita y clara: «Uno solo es bueno». Sobre las variantes textuales y su atestiguación, cfr. Wenham 1982; este estudio muestra que la tradición contenida en Marcos y Lucas y el texto bizantino de Mateo es la primitiva, y que la de muchos manuscritos de Mateo es secundaria. < <

[5] Cfr. Mc 14,18-21 y paralelos (Mt 26,21-25; Lc 22,21-23; Jn 13,21-30). < <

[6] Solo el autor del Cuarto Evangelio hace a Judas abandonar la reunión (Jn 13,30). < <

[7] Mc 8,31-32; 9,31; 10,32-34 y pars. Tales Escrituras quedan siempre indeterminadas. < <

[8] Obsérvese que la noción del «secreto mesiánico», según la cual Jesús habría previsto y anunciado secretamente a sus discípulos su muerte expiatoria y su resurrección, entraña la noción de que estos no entendieron la supuestamente nueva noción de mesianidad de Jesús hasta después de su muerte (y resurrección). Cfr. *v. gr*. Puente Ojea 2000, pp. 1-8. < <

[9] En griego, *oupō* (cfr. Metzger 1994, p. 185). Este mismo versículo presenta a continuación otro problema textual, pues continúa: «Subió él también, no manifiestamente, sino como a escondidas». Aunque muchos buenos manuscritos respaldan la lectura con *hós* («como»), es muy probable que la variante que la omite sea la original; el «como» pudo ser insertado por algún copista para relativizar la expresión «a escondidas», que adscribe a Jesús un comportamiento dudosamente honorable.
< <

[10] Sobre Moisés, cfr. Filón, *Mos*. I 21. Sobre Alejandro, cfr. Plutarco, *Alex*. 5. Sobre Apolonio, cfr. Filóstrato, *VA* I 7. Josefo cuenta una historia similar acerca de sí mismo (*Vit.* 9). Cfr. Bultmann 2000, pp. 361-362; Riesner 31988, p. 236. < <

[11] La necesidad se incrementó a causa del proceso de divinización: el salvador de la humanidad no podía estar implicado en particularismos nacionales, menos aún de naturaleza revolucionaria. < <

[12] Incluso antes de la caída de Jerusalén en el 70 y el fin de la resistencia en Masada la catástrofe puede haber sido vislumbrada, dado el rápido avance de las tropas romanas. < <

[13] Cfr. *v. gr*. Dodd 1963, p. 215. < <

[14] Piénsese *v. gr*. en la inspiración teocrática de la «Cuarta Filosofía» (*AJ* XVIII
2-23).
< <

[15] Esta observación elemental no es superflua, dada la frecuente caricaturización, en ciertos ámbitos, de la resistencia a Roma y el zelotismo como un asunto de obsesos fanáticos. < <

[16] Cfr. Mc 1,12-13; Mt 4,8-9; Lc 4,5-7. < <

[17] Cfr. *supra*, del cap. VI el epígrafe «La pretensión regiomesiánica de Jesús». < <

[18] Piénsese ya en los siguientes elementos: la triple declaración de inocencia de Jesús por Pilato (Jn 18,39; 19,4.12) —lo que no le impide hacerle azotar y crucificar—, un prefecto atemorizado que invita a las autoridades judías a crucificar a Jesús (Jn 19,6.8); judíos que buscan la muerte de un correligionario presionando al prefecto con el cargo de ser desleal al emperador (Jn 19,12.15), etc., son, entre otras, nociones extravagantes comprensibles solo como una construcción teológica. < <

[19] Así, en la escena del arresto, cuando la tropa se dispone a aprehender a Jesús, basta con que este diga «yo soy» para que todos caigan al suelo, como en una epifanía. De hecho, esa trascendencia de Jesús se expresa también ante Pilato: «Tú dices que yo soy rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio a favor de la verdad» (Jn 18,37-38). Aparte de que la referencia a una verdad abstracta desconecta el diálogo de cualesquiera circunstancias sociopolíticas concretas, el «haber venido al mundo» es una alusión a la procedencia celestial de ese rey y de su reino. < <

[20] La espiritualización perceptible en Jn 18,36 es, de hecho, plenamente inteligible a la luz de los procesos de superación de la disonancia cognitiva típicos de grupos apocalípticos que, como el nazoreo, ven frustradas sus expectativas; cfr. *supra*, del cap. XI el epígrafe «Mecanismos de reducción de la disonancia». < <

[21] Cfr. *supra*, del cap. XI el epígrafe «La memoria y sus distorsiones: la fabulación del pasado» y del V, «La identidad de los *lēstaí*». < <

[22] Cfr. *supra*, del cap. V el epígrafe «Las inverosimilitudes de los relatos de la crucifixión». < <

[23] Diderot 1765, pp. 843-844. < <

[24] Cfr. *supra*, del cap. VI los epígrafes «Las espadas del grupo» y «Rastros ulteriores de conflicto: Jesús y la violencia». < <

[25] Para la tesis de que Mateo y Lucas elaboraron el retrato de Jesús en Marcos convirtiéndolo en el de un Cristo pacífico, cfr. Brandon 1967. Por lo demás, la transformación de movimientos religiosos revolucionarios hacia el quietismo tras sonoros fracasos es un fenómeno frecuente; cfr. *v. gr*. Worsley 1980, pp. 319-320. < <

[26] Ello implica, a su vez, que el procedimiento consistente en esgrimir pasajes como el sermón de la montaña para demostrar el pacifismo de Jesús (cfr. Joseph 2011, p. 319) es capcioso. < <

[27] En todo caso, confundir un Jesús implicado en la resistencia antirromana con un energúmeno sediento de sangre es una burda caricatura que ningún estudioso responsable ha dibujado. < <

[28] Cfr. *supra*, del cap. VII el epígrafe «Jesús y el Templo: incertidumbres e hipótesis». < <

[29] Cfr. Brandon 1967, pp. 331-334 y 338. < <

[30] Cfr. Rev 13,9-10. Nótese que la frase «devuelve tu espada a su lugar» es casi idéntica a la que se utiliza en *JosAs* 29,4. < <

[31] Cfr. *v. gr*. Tertuliano, *Cor*. 11. < <

[32] No hay razones para pensar que, para su relato de la pasión, Mateo contase con más fuentes significativas que el propio Evangelio de Marcos; cfr. Senior 1975. < <

[33] Cfr. Davies y Allison 1997, p. 513. < <

[34] Se formula aquí «no una condena incondicionada de la violencia (que aparece como entrevista y no excluida *a priori* mediante el envío de guerreras legiones angélicas, al modo esenio), sino más bien la exigencia de que *se cumplan* las previsiones proféticas —las cuales han sido, a su vez, manipuladas para legitimar *ex eventu* un desastre inesperado —» (Puente Ojea 1990, pp. 83-84, cursivas originales). < <

[35] Obsérvese que la frase *eâte héōs toútou* («Dejadlo, hasta aquí») usa la segunda persona plural del presente de imperativo (del verbo *eáō*), lo que significa que —a diferencia de lo que ocurre en Mt 26,52 y Jn 18,11, donde se emplea el singular— aquí Jesús ordena parar la acción a una pluralidad de discípulos, a pesar de que antes se dice que solo uno había sacado la espada. Esto podría ser un ulterior indicio de que —como algunos estudiosos han sugerido (*v. gr*. Brandon 1967; Montserrat 2007)— la escena de Getsemaní es la estilización de un encuentro armado más complejo y violento de lo que los evangelistas reflejan. A este respecto, resulta llamativo que, en el comienzo de Mt 26,52 («Entonces le dice Jesús»), algunos manuscritos lean el plural *autoîs* en lugar del singular *autōi*: «Entonces les dice Jesús» (Aland 2001, p. 459; esta variante no está recogida en Nestle y Aland 2012 ni en Metzger 1994). < <

[36] *heis dé tis tōn parestēkótōn* (Mc 14,47). < <

[37] Cfr. *v. gr*. Pesch 1977, pp. 400-401. < <

[38] Así lo ha argumentado Theissen 1997, pp. 206-211, que habla de «anonimato de protección». < <

[39] Aun así, las fuentes cristianas no son del todo consistentes, pues presentan a José de Arimatea o a Nicodemo como favorables a Jesús. < <

[40] Cfr. *v. gr*. Tertuliano, *Adv Iud* VIII 17-18;
Juan Crisóstomo, *Hom. Matt*. 87. < <

[41] El lavado de las manos pudo convertirse en «normativo» solo con la emergencia del judaísmo rabínico a partir del 70 e. c. Cfr. Sanders 1985, p. 186. < <

[42] Cfr. Jn 8,17; 10,34; 15,25. < <

[43] Cfr. *v. gr.* Jn 5,18; 7,1.20; 8,37.40; 10,31; 11,53; 18,28-32; 19,7.12. La exégesis actual tiende a afirmar que *'Ioudaîoi* designa solo a «habitantes de Judea» o a «los dirigentes judíos», pero aparte de que estas expresiones son aún demasiado genéricas, lo que se ha comprendido durante veinte siglos al oír la traducción «los judíos», no es otra cosa que el pueblo judío en su conjunto. < <

[44] *tò éthnos*: Jn 18,35. < <

[45] Cfr. Jn 4,42. El término «salvador» aplicado a Jesús aparece también en el relato lucano de la infancia (Lc 2,11) y en otros muchos pasajes del Nuevo Testamento (cfr. *v. gr.* 2 Pe 3,2). < <

[46] Además de en Pablo (2 Cor 13,13; 1 Cor 12,4-6; cfr. 1 Pe 1,2), es corriente en la liturgia. < <

[47] Cfr. Meier 1979, pp. 106-115. < <

[48] Se discute si el uso de *ekklēsía* por Mateo indica la voluntad de oponer su comunidad cristiana a la Sinagoga o la de contrastar su asamblea judía (cristiana) a asambleas judías rivales. < <

[49] Cfr. Burgess 1976, pp. 1-30. < <

[50] Cfr. *v. gr. Hom. Ps*. 18,13-19. Algunos autores han sugerido que Mt 16,18 promueve a Pedro a expensas de Jacobo, mientras que, según otros, es Pablo a quien se alude polémicamente. < <

[51] Cfr. *v. gr*. Sanders 1985, p. 146; Meier 2003, pp. 249-252; Dunn 2003, p. 513. < <

[52] Ignacio, *Magn* 10,3. < <

[53] Sobre estas estrategias racionalizadoras, cfr. Jacobs 2007; Garroway 2010 y 2012. < <

[54] Cfr. *supra*, del cap. VI el epígrafe «El reino de Dios (II): inminencia y entusiasmo escatológico». < <

[55] Cfr. 1 Tes 4,15; 1 Cor 15,51; Mc 9,1. Obsérvese que según Mc 14,62 las autoridades del sanedrín habrían de contemplar la venida del «hijo del hombre» entre las nubes del cielo. < <

[56] Rm 14,17. < <

[57] 1 Cor 15,50: «La carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios». < <

[58] Sobre la honda compasión por personas sufrientes, expresada en relación con Jesús con el verbo *splanchnízomai* («conmovérsele a uno las entrañas, compadecerse»), cfr. Mc 6,34; Lc 7,13. < <

[59] Cfr. *supra*, del cap. VI el epígrafe «Rastros ulteriores de conflicto: Jesús y la violencia» y del VII, «Estereotipos negativos: Jesús y los no judíos». Para un análisis exhaustivo de estos rasgos negativos, cfr. Avalos 2015. Sobre el anuncio del juicio divino, cfr. Reiser 1990; Allison 2005, pp. 56-110; Räisänen 2012. < <

[60] Cfr. *v. gr. 1QS* 1,9-10.
< <

[61] Josefo, *Ap*. II 211. < <

[62] 2 Cor 5,21; Rm 8,3; Jn 8,46; 1 Pe 2,22. Esta fue una de las razones por las que el bautismo de Juan «para el perdón de los pecados» ocasionó problemas a los evangelistas; cfr. del cap. XIII el epígrafe «Un ser único: procesos de singularización». < <

[63] Cfr. *SalSl* 17,35. < <

[64] Cfr. 1 Pe 1,19; Hch 3,14; 4,30; 7,52. < <

[65] Heb 4,15. Véase también *v. gr.* Clemente de Alejandría, *Ped.* I 4,1-2. < <

[66] Así lo ha argüido plausiblemente Nickelsburg 1980. Cfr. *supra*, del cap. I el epígrafe «Los evangelios canonizados». < <

[67] Is 42,1-7; 49,1-9;
50,4-9;
52,13-53,12. < <

[68] Mt 26,63; 27,12-14. < <

[69] Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom*. I 81,3 (*eukósmos siōpē*). < <

[70] Obsérvese que una lógica similar puede hallarse, de nuevo, en la cultura grecorromana: Eurípides dibuja a Dioniso como un sujeto que adopta inicialmente una posición de debilidad e inferioridad, en la medida en que aparece como un adolescente que tolera ser encadenado y ridiculizado antes de manifestar su temible poder (*Ba.*
434-518).
< <

[71] Este aspecto de los relatos fue enfatizado por Linnemann 1970 y Dormeyer 1974. < <

[72] Cfr. resp. Mc 15,14; Mt 27,18; 27,19; 27,24-26. < <

[73] Lc 23,4.14-15.22; Jn 19,4.6.12-18. < <

[74] Mc 15,39; Lc 23,47. < <

[75] El pasaje contradice a Mateo, según el cual los dos hombres injuriaban a Jesús (Mt 27,44). < <

[76] La incongruencia es doble: si el sujeto era un insurgente (cfr. el cap. V «La escena del Gólgota: Jesús entre insurgentes»), resulta inverosímil que *motu proprio* se declarase justamente condenado, pues ello supondría adoptar el punto de vista del ocupante romano. Además, en el v. 42 el mismo sujeto formula a Jesús una petición que supone su creencia en el carácter regio de este, pero ello invalida su previa declaración de Jesús como inocente: es precisamente la pretensión a la realeza lo que constituye la causa de la condena de Jesús, expresada en el *titulus crucis*, pues implica sedición contra el Imperio romano. < <

[77] Casa bien con el modo preferido por Lucas para dirigirse a Dios. Además, dadas las conexiones entre el Evangelio de Lucas y Hechos, es significativo que el pasaje recuerde tanto la oración de Esteban (Hch 7,60) como el vínculo entre ignorancia y culpabilidad mitigada que aparece en Hechos. Cfr. Eubank 2010. < <

[78] Todos los autores cristianos antiguos interpretaron que la frase se refería a los judíos. < <

[79] Nótese, por lo demás, que la frase está, irónicamente, integrada en una narración que postula de forma arbitraria la culpabilidad de los judíos y que de ese modo neutraliza la supuesta superioridad moral que el propio enunciado intenta vehicular; cfr. Matthews 2010, pp. 99-100. < <

[80] Cfr. Gal 1,3-4 («se entregó a sí mismo por nuestros pecados»); 2,20; Flp 2,8. < <

[81] Cfr. resp. Mt 26,53-54; Jn 10,18. < <

[82] Recuérdese que Mateo modifica Mc 10,18, donde Jesús rehúsa ser llamado «bueno» (cfr. del cap. XIII el epígrafe «Maquillaje conceptual: procedimientos de sublimación»). <<

[83] *b. Yom*. 72b; *b. Ber*. 28a. Cfr. Maccoby 2003, pp. 78-88.
< <

[84] Esto no significa que el Evangelio de Marcos contenga una versión imparcial de los fariseos, sino solo que no fue consistente y ha conservado rastros de una historia más primitiva que no había llevado aún a cabo los desarrollos antifariseos más intensos de la tradición posterior. < <

[85] Mc 12,28-34; cfr. *supra*, del cap. VII el epígrafe «Una praxis para el reino: los preceptos del amor en su contexto». < <

[86] *V. gr. diakōlýō* («disuadir») y *prépon* («conveniente») son hápax en el Nuevo Testamento. < <

[87] Mt 11,2-6; Lc 7,18-23. Cfr. Dibelius 1911, pp. 33-39; Taylor 1997, pp. 288-289; Meier 1997a, pp. 177-183. < <

[88] Así lo reconocieron ya Strauss 1835, vol. I, pp. 369-396 y Loisy 1910, p. 58. < <

[89] Cfr. Meier 1997a, p. 153; Theissen y Merz 1999, p. 235. <<

[90] Cfr. resp. Lc 19,11; Lc 24,21 (y Hch 1,6-8); Mc 10,35-45 y par.; Mc 14,47-48 y par. (y Lc 9,52-55; 22,49); Mc 14,32-42 y par.; Mc 14,50 y par. < <

[91] Cfr. *supra*, del cap. V el epígrafe «La identidad de los *lēstaí*» y del XIII, «El héroe etéreo: vías de despolitización» y «La víctima inocente y voluntaria: génesis de un paradigma moral». < <

[92] Cfr. resp. Jn 8,48; 10,30; 14,9; 17,24. < <

[1] Aunque la expresión «hijo de Dios» está atestiguada en muchos manuscritos, su ausencia de algunos parece significativa, pues resulta difícil explicar que algún copista hubiera omitido —y de un lugar tan destacado como el *incipit* de un evangelio— palabras tan reveladoras, mientras que la mecánica de expansión de los textos con propósitos teológicos es un fenómeno bien conocido. Dado, sin embargo, que no puede descartarse una omisión accidental por homoioteleuton (las palabras contiguas tienen un final idéntico), la cuestión permanece abierta. < <

[2] Para otros usos de *euangélia* y del verbo *euangelízesthai* para expresar «buenas noticias» (obtención de la paz, seguridad del Imperio en la elección de un emperador, etc.), cfr. Plutarco, *Pomp*. 66,3; Josefo, *BJ* IV 618.656-657. El equivalente hebreo de «buenas noticias» (*bissar*) se halla en Isaías (Is 40,1-11; 41,
21-29;

52,7-12;

60,1-7;

61,1-11);
el hecho de que Is 40,3 sea aludido en Mc 1,3 hace probable que el autor haya pensado también en esta obra bíblica. Sobre la inscripción, cfr. Evans 2000. < <

[3] Por ejemplo: 1) la curación de un ciego y un cojo atribuida a Vespasiano, la primera de ellas mediante su saliva (Suetonio, *Vesp*. 7,2-3; cfr. Mc 7,31-37; 8,22-26); 2) la noción de «estar sentado a la diestra de Dios», que aparece en la numismática (Claudio sentado a la derecha de Augusto; cfr. Mc 14,61); 3) la noción de la parusía o advenimiento (latín *adventus*) del emperador —que en ocasiones se consideraba la inauguración de una nueva era (Virgilio, *Aen*. VI 791-793) —; la noción aparece en Pablo (1 Cor 15,23; 1 Tes 2,19; 3,13; 4,15), mientras que en Marcos aparece el concepto (Mc 13,26-27.33-37; 14,62). < <

[4] Lucas reproduce la frase de Marcos, pero en algunos manuscritos (como en el *Codex Bezae*) se cita Sal 2,7: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado». Esta frase, que expresa de modo particularmente claro la filiación divina de Jesús a partir de este momento, puede haber sido la original y cancelada de muchos manuscritos por copistas que la consideraron inadecuada; cfr. Ehrman 2011, pp. 73-79. Para lo que sigue, cfr. Peppard 2011. < <

[5] La terminología griega para la adopción era amplia; los sustantivos más frecuentes son *huiothesía* y *téknōsis*, traducibles más literalmente como «prohijamiento». < <

[6] «El rango de una persona no es disminuido por la adopción, sino aumentado» (*Dig*. I 7,35). < <

[7] El carácter de «hijo de Dios» de Jesús se pone en boca de un centurión romano (Mc 15,39). < <

[8] Lo mismo parece haber ocurrido con el Evangelio de Mateo usado por los ebionitas. Cfr. Epifanio, *Pan*. XXX 14,3; Ireneo, *Adv Haer* III 21,1. < <

[9] Cfr. Mt 1,18.20.23; Lc 1,31-35.
< <

[10] Plutarco, *Alex.*
2,5-3,2;
Suetonio, *Aug.* 94,4. < <

[11] Filón menciona a mujeres que se habrían quedado encintas «sin intervención mortal» (*Cher.* 45-47; *Mut.* 132-136). Además, habla a veces de Isaac como un producto del Increado, afirmando que Dios fue su padre (*Det.* 124; *Somn.* 173; *Leg.* 219). < <

[12] Mc 3,21. Obsérvese que ni la madre de Jesús ni ningún otro pariente suyo aparece a los pies de la cruz en Marcos (15,40-41) ni en los otros Sinópticos, sino solo en Juan (19,25-27). < <

[13] La tradición sobre una relación conflictiva suele considerarse histórica aduciendo que las comunidades cristianas no la habrían inventado. Sin embargo, la presencia de rastros de una relación más positiva de Jesús con su familia y la posibilidad de que la presentación evangélica fuese creada por intereses ideológicos (si *v. gr*. Jacobo mantuvo una estricta posición projudía, la corriente paulina podría haber querido alienarlo de Jesús) hacen necesaria la cautela. < <

[14] La última frase es también traducible «lo que va a nacer será llamado santo, hijo de Dios». < <

[15] «Por naturaleza Dios no ama un cuerpo corruptible» (Celso en Orígenes, *CC* I 39). < <

[16] Así, en el siglo II, Justino afirmará que el Logos nació «sin unión sexual» (*áneu epimixías*), «no por cohabitación» (*ou dià synousías*); cfr. *1 Apol.* 21,33. < <

[17] Esquilo, *Pr*. 849-851. El toque (*epaphē*) explicaría el nombre del niño. < <

[18] Según una tradición surgida muy pronto tras su muerte, Platón fue considerado hijo del dios Apolo y de Perictione. Cfr. Diógenes Laercio, *VF* III 1-2 y 45; Swift Riginos 1976, pp. 9-17 y 29-32.

< <

[19] *QC* VIII 1 (*Mor*. 717e). Cfr. Platón, *R*. 380d-381e.
< <

[20] *QC* VIII 1 (*Mor*. 718a). < <

[21] Plutarco, *Num*. 4; cfr. Litwa 2014, pp. 45-46. < <

[22] Lucas no alude a mitos griegos, pero su educación hace en extremo probable que tuviera un conocimiento genérico de las historias de nacimientos divinos en la mitología clásica, tal como lo tuvieron otros autores cristianos. Cfr. Justino, *1 Apol.* 22,5; Tertuliano, *Apol.* 21,14. < <

[23] Cfr. Jn 6,42 y Jn 1,1.18.20.28. < <

[24] Cfr. Jn 3,2.13.31; 6,38.42.46.51.58. < <

[25] Los dioses son «dadores de bienes»: *Od.* VIII 325; Hesíodo, *Th.* 46. < <

[26] Cfr. Sexto Empírico, *Math.* IX 52. A la luz de esta concepción se entiende mejor la antigua deificación de productos como aceite o trigo, de astros como el sol y la luna, o de los héroes culturales a los que se atribuyó el descubrimiento de alimentos y otras artes prácticas. < <

[27] Cfr. resp. Cicerón, *ND* I 38; Diodoro Sículo, *BH* VI 1,2. <<

[28] Plinio, *HN* II 18. Una idea similar se halla en *Diog.* X 5-6.
<<

[29] *Legat*. 86. Filón menciona a Heracles como ejemplo de alguien que habría efectuado hazañas utilísimas para todos los seres humanos (*Legat*. 81); cfr. *supra*, del cap. XII el epígrafe «Apoteosis en Roma: el culto imperial». < <

[30] *theoû dè tò euergeteîn ídion* (*Mut*. 129). < <

[31] Cfr. resp. Hch 10,40-42; Hch 4,9-12. < <

[32] Cfr. resp. Mc 6,45-52; 11,12-14; Mc 8,31 (9,31; 10,33).
< <

[33] En el siglo II, el filósofo Celso negaría el carácter divino de Jesús afirmando que este no hizo nada ventajoso para la humanidad, y puso también como ejemplo su indefensión ante la muerte; cfr. Orígenes, *CC* II 17.20.24.33.34.38.39.58. < <

[34] Mc 10,45; 14,24. Sobre la muerte vicaria, cfr. *supra*, del cap. XII los epígrafes «Ideas de muerte vicaria en el judaísmo», «La muerte vicaria en la cultura grecorromana» y «Matices del monoteísmo judío (I): exaltación de agentes divinos». < <

[35] Orígenes, *CC* II 23. < <

[36] Cfr. Mc 3,1-6; 8,22-26; Tácito, *Hist*. IV 81,1-3.

< <

[37] Cfr. Mc 6,30-44; 8,1-10. < <

[38] Cfr. resp. Orígenes, *CC* II 9 (citando 1 Cor 1,18.24); II 48. En otro pasaje, afirma que Jesús aportó a los hombres «los beneficios del Padre» (*tou patròs euergesías*): III 34. < <

[39] Arnobio, *Nat.* I 38. < <

[40] La defensa de la superioridad de Jesús recuerda a la que hace Lucrecio de Epicuro, al comparar a este con Ceres, Liber y Hércules, dado que aquel desveló la naturaleza de la realidad y enseñó a vivir con un alma limpia, mereciendo así contarse entre los dioses (*numero divum dignarier esse*); cfr. Lucrecio, *RN* V 1-55. < <

[41] Mc 9,2-8 (Mt 17,1-9; Lc 9,28-36). < <

[42] Cfr. *supra*, del cap. XII el epígrafe «La relevancia del material y las vías de la influencia». Para lo que sigue, cfr. Yarbro Collins 1999a y 2000; Moss 2004. < <

[43] Peppard 2011, p. 130. < <

[44] Obsérvese que Moisés es el autor tradicional del Pentateuco (Torá). Si Elías simboliza aquí a los Profetas y por tanto las dos figuras representan las Escrituras de Israel (la Ley y los Profetas), la voz divina que invita a escuchar a Jesús podría estar postulando su superioridad sobre las propias Escrituras del judaísmo. < <

[45] Clemente de Alejandría, *Strom*. VI 16,3. Obsérvese que Mateo sustituye el «rabbí» de Marcos por el aún más respetuoso «Señor» (*kýrios*): Mt 17,4. < <

[46] Dn 7,9; cfr. Sal 103,2LXX. < <

[47] Josefo, *AJ* XIX 344-345. < <

[48] Cfr. *v. gr*. Ez 1,28; *1 Enoc* 14,24; Ovidio, *Fas*. I 97-98.
< <

[49] Las versiones de Mateo y Lucas incrementan la semejanza con Ex 34,29, al precisar que la alteración del aspecto de Jesús incluye la de su rostro. Cfr. Mt 17,2; Lc 9,29.
< <

[50] Cfr. Filón, *QE* II 46; *Post*. 28. <<

[51] Cfr. *supra*, del cap. XII los epígrafes «Matices del monoteísmo judío» (II): «uno como un hijo de hombre» y «El mundo griego: entre héroes y dioses». < <

[52] Sobre las divergencias, génesis y función de estos relatos, cfr. *supra*, del cap. XI los epígrafes «Experiencias religiosas: ¿*explanans* o *explanandum*?» y «Carácter y función de los relatos de apariciones». < <

[53] Cfr. resp. Mc 15,37 (y Lc 23,46); Mt 27,50; Jn 19,30.
< <

[54] Cfr. resp. Jn 20,20.27; 21,9-14.

< <

[55] Apolodoro, *Bibl*. III 17,1-21; Higino, *Fab*. 49,1; 136,7. La diferencia entre resucitación y resurrección está implícita en la distinción entre quienes, «con permiso de las Parcas, volvieron de los infiernos» (*Fab*. 251) y «los mortales que fueron convertidos en inmortales» (*Fab*. 224). < <

[56] Cfr. 1 R 17,17-24; 2 R 4,8-37; Mc 5,21-24.35-43; Lc 7,11-17; Jn 11,1-44; Hch 9,36-41. < <

[57] 1 Cor 15,50. Esto presupone la cosmovisión antigua sobre la diferencia cualitativa de tierra y cielo: un cuerpo terrenal no podría existir en la ecología propia de las esferas celestes. < <

[58] Cfr. Lc 24,13-31; Jn 20,14-16; 21,4-8.
< <

[59] Cfr. Jn 20,19; Lc 24,31.36. < <

[60] Cfr. Ehrman 2014, pp. 181-183. < <

[61] Justino, *1 Apol.* 21,1 (trad. de Ruiz Bueno 1954, p. 204). < <

[62] *Autol.* 1,13. Este autor utiliza un verbo (*egēgérthai*: «resucitado» o «levantado») usado para designar la resurrección de Jesús en Pablo y en todos los evangelios canónicos: 1 Cor 15,4.12.14-15; Mc 14,28; Mt 16,21; Lc 24,6; Jn 21,14. < <

[63] Arnobio, *Nat.* I 41 (trad. de Castroviejo 2003, pp. 90-91). Cfr. Celso, en Orígenes, *CC* III 42: «Pero ¿es que, al dejar la carne, se convirtió en dios? ¿Por qué entonces no lo serán con más razón Asclepio, Dioniso y Heracles?»; Luciano, *Philops.* 23. < <

[64] Os 6,2; Jon 2,1. Mt 12,40 evoca precisamente este texto del libro de Jonás, que puede ser entendido simbólicamente como una liberación de la muerte. < <

[65] Obsérvese, además, que si merece crédito la noticia de que los discípulos huyeron a Galilea, no pueden haber tenido allí visiones al tercer día: aparte de que judíos piadosos no viajarían en sábado, ese viaje les habría llevado una semana (cfr. Ehrman 2011, p. 175). < <

[66] Cfr. resp. Jn 20,28; Mc 16,19 (*anelēphthē eis tòn ouranón*); Lc 24,51; Hch 1,9-11. < <

[67] Cfr. Rm 1,3-4; Hch
2,32-36;

5,30-31;
13,32-33. Aunque esta concepción «adopcionista» se conoce habitualmente como una «cristología baja», ya se ha señalado que este juicio depende de una comprensión anacrónica de la adopción. Cfr. del cap. XIV el epígrafe «Una filiación adoptiva: el hijo de Dios en Marcos». < <

[68] Mc 14,62; Hch 2,30-35; 7,55; Rm 8,34; Ef 1,20; Flp 2,9-11; Rev 3,21. Este aspecto consta en el credo de Nicea.
< <

[69] Cfr. Allison 2010, pp. 247-251. <<

[70] Algunos pasajes de Pablo pueden ser interpretados también así: cfr. 1 Cor 15,47; Rm 8,3. Lo mismo ocurre con pasajes de la literatura deuteropaulina (Col 1,15-20) y con Heb 1,2-3. < <

[71] Pero Jesús no es concebido todavía como «igual al Padre»; por ejemplo, Flp 2,10 afirma que es Dios quien lo exalta. Gal 4,14 podría leerse como una equiparación de Jesús con un ángel. < <

[72] Algunos defensores de esta visión se opondrían también a otros que negaban «que Jesús Cristo ha venido en carne» (1 Jn 4,2), una visión conocida como «docetismo» por afirmar que la corporalidad de Jesús era solo una apariencia (en griego, *dóxa*). Cfr. Ignacio, *Tral* 10. < <

[73] Ya al inicio del evangelio (Mc 1,2-3) una cita de Isaías enmarca la historia de Jesús. < <

[74] Cfr. Mt 1,22; 2,15;
2,17-18;
2,23;
4,14-16;
8,17; 12,17-21; 13,14; 13,35; 21,4;
27,9-10.
Se utiliza el verbo griego *plēróō* (en 13,14 *anapleróō*). Otras citas relacionadas con las de cumplimiento son: Mt 2,5; 3,3; 24,15. A menudo, Mateo efectúa cambios llamativos en el texto, completando u omitiendo palabras, o combinando diversos pasajes; cfr. Geiger 1997. Mt 26,54.56 contiene referencias genéricas: «Mas todo esto ha pasado para que se cumplan las Escrituras de los profetas». < <

[75] Sobre este uso en la producción del relato de la pasión, cfr. *supra,* del cap. V el epígrafe «Las inverosimilitudes de los relatos de la crucifixión». < <

[76] Cfr. Mc 12,35-37; 14,62. Cfr. *supra*, del cap. XIV el epígrafe «Resurrección y deificación». < <

[77] Cfr. Justino, *Dial.* 73,1; Tertuliano, *Adv Marc* III 19,1). La locución «desde el árbol» es, por supuesto, un añadido cristiano (Marcovich 1997, p. 195 app.); cfr. Winter 21974, pp. 155-156. < <

[78] Agustín de Hipona, *Ciu*. XVIII 47. < <

[79] Cfr. especialmente *Eclog.* IV
22-25
e Is 11,6-9. < <

[80] Lactancio, *Inst. Div*. VII 24; Agustín de Hipona, *Ciu*. X 27. <<

[81] Véanse al respecto las declaraciones del poeta Estacio en Dante, *Purgatorio* XXII
64-73.
< <

[82] Cfr. Peerbolte 2008, p. 245. <<

[83] *Mutatis mutandis*, se halla aquí una dialéctica de identidad y diferencia similar a la que la historia de las religiones postula respecto a la figura histórica de Jesús; cfr. *supra*, cap. X «Un judío clasificable: Jesús en la historia de las religiones». <<

[84] Hurtado 21998, p. 21 y *passim*. < <

[85] Que las pretensiones de Jesús deben de haber sido un factor de su encumbramiento fue postulado ya por Hurtado 21998, pp. 115-116. < <

[86] Cfr. Dión Casio, *Hist. Rom*. 59,24,4; Filón, *Legat.*
116, 352-353;
Rev 13,4.8.12.15; 14,9.11; 16,2; 19,20; 20,4. El carácter competitivo es claramente visible en la antigua fórmula de Flp 2,8-9: «Dios lo exaltó y le concedió un nombre sobre todo nombre». Los cristianos sostuvieron la superioridad de Jesús con respecto a otras deidades, que relegaron a la categoría de démones. < <

[87] Cfr. Rudolph 1977, pp. 29-30. Por ello el cristianismo ha podido ser considerado «una de las religiones “sincréticas” del Imperio romano» (Pearson 1997, p. 20). Este había sido ya el juicio de algunos miembros de la «escuela de historia de las religiones»; cfr. Gunkel 1903, p. 95. < <

[88] Este autor, no obstante, intentó hacer justicia a las diversas fuentes que pueden haber influido en ese proceso de exaltación. Por ejemplo, al explicar la aplicación a Jesús del término *sōtēr* («salvador»), tiene en cuenta tanto el lenguaje bíblico que considera a Yahvé *go'el* o redentor como el lenguaje helenístico para caracterizar a los gobernantes y el del culto imperial (Bousset 61967, pp. 240-246). < <

[89] El término parece haber sido acuñado informalmente por Martin Hengel, y ha sido asumido por otros. Cfr. Fossum 1991; Hurtado 2003, pp. 11-18. <<

[90] Cfr. *v. gr*. Stuckenbruck 1995, pp. 149-200; Gieschen 1998; Chester 2007 (ya antes Casey 1991). < <

[91] Cfr. Hurtado 21998, pp. 93-124; 2003, pp. 7 y 134-153; 2005, p. 4. Un problema de este autor es que su restrictiva definición de «veneración» o «culto» (Hurtado 2003, p. 31, n. 10) parece modelada sobre la liturgia cristiana. Para una crítica, cfr. Litwa 2012, pp. 275-281. < <

[92] Sobre esta dimensión apologética, cfr. Litwa 2014, pp. 9-16. Algún estudioso ha llegado incluso a considerar el discurso de Hurtado como una «neoortodoxia» (Peppard 2011, p. 11). Para otras críticas a Hurtado, cfr. Casey 2004; Yarbro Collins 2007a; Bermejo Rubio 2014b, pp. 310-311. < <

[93] Un problema es que las fuentes rabínicas, que constituyen el grueso de los testimonios judíos durante siglos, son profundamente hostiles a desarrollos de ese tipo. Cfr. Segal 1977; Stuckenbruck 1995, pp. 63-74; Chester 2007, pp. 111-112. < <

[94] Esto es perceptible sobre todo en Hengel 1975 y en Hurtado 2003 (una obra que a lo largo de sus 700 páginas apenas dedica espacio al ámbito de la religiosidad grecorromana). < <

[1] Piénsese en la *imitatio Christi*, que refleja el título de una obra anónima del siglo XV atribuida al místico renano Tomás de Kempis, *La imitación de Cristo*, de la que se ha afirmado que ha tenido una circulación mayor que cualquier otro libro, a excepción de la Biblia. < <

[2] Estas tendencias son especialmente visibles en algunos pasajes a todas luces ficticios: «Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). El prólogo al Cuarto Evangelio afirma que «era la luz verdadera, la que al venir al mundo ilumina a todo ser humano» (Jn 1,9). < <

[3] Cfr. Pelikan 1989, p. 189. < <

[4] Cfr. resp. Erasmo 1995, p. 133; Erasmo 1984, p. 139 (*Stultitiae laus* LXIV). < <

[5] Cfr. Georgi 1992, pp. 66-67. < <

[6] Cfr. Socas 2011, pp. 99-105. <<

[7] Al igual que John Toland, Anthony Collins o Thomas Chubb, Tindal fue uno de los deístas que, para poder subsistir, se vieron obligados a participar en las Iglesias establecidas, aunque sus creencias privadas se consideran «un problema insoluble»; cfr. Hudson 2009, pp. 5 y 106. < <

[8] Cfr. Israel 2001, pp. 655-656; Barnett 2003, p. 104. < <

[9] La obra atrajo la atención de Goethe, quien en su *Prolog zu den neuesten Offenbarungen Gottes* presentó sarcásticamente a Bahrdt contemplando su traducción y exclamando: «¡Así es como yo hablaría si fuera Cristo!»; cfr. Sheehan 2005, pp. 139-140. < <

[10] Para un tratamiento de las ideas de Jefferson, cfr. Pelikan 1989, pp. 238-242. < <

[11] Justino, *2 Apol.* 10; Clemente, *Strom.* I 92,3; 94,1. < <

[12] Cfr. Priestley 1803. < <

[13] Cfr. *v. gr*. Platón, *Smp*. 202c. Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom*. VI 13,1. De Ío se dijo que fue considerada una diosa «a causa de su belleza» (*dià tó kállos*) (*FGH* 103 fr. 13). < <

[14] Ireneo, *Adv Haer* I 25,6; *Ref*. VII 32; cfr. Eusebio, *H. E.* VII 18. < <

[15] *Seuer*. 29. < <

[16] Cfr. Is 53,3; Justino, *Dial.* 14 y 88; Tertuliano, *Carn.* 9; Clemente, *Ped.* III 1 (y III 12); Orígenes, *CC* VI 75. Cfr. Bauer 1909, pp. 311-314. < <

[17] *HchJn* 74,2 (*ho kalós*). Nótese que Clemente conoce no solo la tradición según la cual Jesús era feo, sino también la de que era bello: *Strom*. II 22,8 y II 21,1. < <

[18] Cfr. *TgPsJ* a Gn 49,11; *SalSl* 17,42. < <

[19] 2 Cor 4,6; Col 1,15; Jn 14,9: «quien me ha visto a mí ha visto al Padre». Cfr. Büchsel 2003. < <

[20] Virgilio, *Eclog*. I 42; *Georg*. I 500; Horacio, *Carm*. I 2,42. <<

[21] Cfr. Mathews 1993, pp. 92-114; Auffarth 2006; Taylor 2018, pp. 69-82. Sobre las reflexiones inspiradas por el Zeus de Fidias, cfr. Estrabón VIII 3,30; Dión Crisóstomo, *Disc*. XII 25 y 88. Una de las pocas excepciones es el *Cristo bendiciendo* de Rafael (*ca*. 1505), que pintó a un Jesús coronado de espinas e imberbe. < <

[22] Cfr. Prothero 2003, pp. 116-123; Taylor 2018, pp. 15-25.
< <

[23] *Summa Theologica* III 47, 5. Tomás cita en apoyo de su tesis Mt 21,38; Jn 15,22.24 (y Job 21,14), que hace prevalecer sobre otros pasajes bíblicos como 1 Cor 2,8; Hch 3,17 y Lc 23,34. < <

[24] Esto se infiere ya del relato de Marcos, donde «Jesús es dibujado como un maestro superior que no pudo enseñar, un superrétor que no pudo persuadir, una autoridad divina que fue rechazada» (Mack 1988, p. 356). < <

[25] Aunque Marcos presenta dos escenas de maltrato físico de Jesús previo a la ejecución —una a manos de soldados romanos, otra a manos de autoridades judías y subalternos (Mc 14,65; 15,15-19)—, el arte medieval las amalgamó, presentando a los judíos como maltratadores por excelencia de Jesús. Un ejemplo es el fresco de *Cristo escarnecido* de Fra Angélico. < <

[26] Escritores y artistas de la Baja Edad Media elaboraron estas escenas en lo que se ha llamado la «pasión secreta de Cristo», que implicaba una serie de torturas y humillaciones no mencionadas en los evangelios canónicos; cfr. Cohen 2007, pp. 197-202. < <

[27] Jn 8,44. El carácter diabólico de Judas es también señalado en Jn 6,70; 13,2. < <

[28] Lo que permite deconstruir la fiabilidad de esta reconstrucción no es solo el carácter extremo de la contraposición, sino también el que la supuesta brutal agresividad de los maltratadores resulta tan poco inteligible como el odio visceral que se atribuye en los evangelios a los adversarios de Jesús. < <

[29] La «Crucifixión blanca» de Marc Chagall (1938), en la que Jesús aparece vestido con el *talit* y la cruz está rodeada de escenas de violencia perpetradas contra los judíos, es impactante no solo por la originalidad de la composición, sino por dibujar precisamente un Jesús identificable como judío y cuyo destino es tan similar al de sus correligionarios presentes en el cuadro. < <

[30] Drew 1910, p. 85. Sobre el drama, cfr. Shapiro 2000; Favret-Saada y Contreras 2004. < <

[31] Bakker 2009, p. 13. La película duraba solo unos cinco minutos. < <

[32] Un factor que ha desempeñado un papel importante en esta tendencia es la influencia de la comunidad judía en Estados Unidos, y en particular en la industria del cine. A ello se une, desde mediados del siglo XX, el impacto de la Shoah. < <

[33] El propio DeMille calculó que su película —llevada por misioneros hasta el Congo y la India— había sido vista por 800 millones de espectadores en todo el mundo; cfr. Barnes Tatum 2005, p. 47. < <

[34] El documento *Nostra Aetate* suele ser presentado como un gran avance, aunque prolonga una visión distorsionada de la historia de Jesús. Para un lúcido análisis, cfr. Cohen 2007, pp. 167-182. < <

[35] Cfr. W. Barnes Tatum, «*Jesus of Nazareth* (1977)», en Reinhartz 2013, pp. 150-155. < <

[36] Diversos autores han manifestado su perplejidad ante este dato; de hecho, nunca parecen haberse utilizado actores judíos para hacer el papel de Jesús (cfr. Bakker 2009, p. 58). Por lo demás, representar a Jesús en el cine como un modelo de belleza responde a una larga tradición iconográfica, a la que solo Pasolini parece haberse sustraído. < <

[37] Así, por ejemplo, *The King of Kings* de De Mille va precedida de una declaración según la cual lo narrado sucedió «diecinueve siglos atrás en Palestina». < <

[38] Cfr. Reinhartz 2013, pp. 63-65. El impacto del cine sobre las convicciones de los espectadores ha sido reconocido desde muy pronto por las Iglesias, que en Estados Unidos y en Europa han hecho lo posible para ejercer la censura también en este ámbito; cfr. *v. gr*. Bakker 2009, pp. 7-8. < <

[39] Cfr. *infra*, del cap. XX el epígrafe «Historia versus teología (II): el Jesús apocalíptico». < <

[40] Frend 1984, p. 74. < <

[41] MacCulloch 2009, p. 91. El autor de estas líneas, que hubo de ocuparse de la revisión de la primera edición española de 2011, sugirió a MacCulloch algunas correcciones con respecto al texto original. El historiador británico aceptó varias de ellas, y por ello la segunda edición española, aparecida en 2012, tiene aquí «eran probablemente rebeldes políticos». La afirmación original, sin embargo, subsiste en la edición inglesa y en las traducciones a otros idiomas. < <

[42] Para una fundamentación de este aserto, cfr. *supra*, cap. V «La escena del Gólgota: Jesús entre insurgentes». <<

[43] Cfr. Mt 16,18. Tras haberlo argumentado ya en el siglo XIX D. F. Strauss, así lo reconocen hoy exégetas como John P. Meier, Ulrich Luz o Dale C. Allison. Cfr. *supra*, del cap. XIII el epígrafe «El salvador universal: procesos de desjudaización». < <

[44] Cfr. resp. Eliade 1988, pp. 391 y 392. < <

[45] Smart 2000, p. 245. < <

[46] Un autor español, por lo demás significado por abogar en pro de una aproximación laica a la historia de las religiones, al escribir sobre Jesús singulariza injustificadamente al personaje en el seno del judaísmo contemporáneo, se refiere a su «índole pacífica» y al contraste de su mensaje «con el lenguaje mesiánico común», y reproduce los consabidos clichés: su predicación resultó molesta para fariseos y saduceos, fue capturado por los guardias del sumo sacerdote y condenado por blasfemia por el sanedrín (Díez de Velasco 32002, p. 446). < <

[47] Resulta indicativo del grado de distorsión el hecho de que la perspectiva está inmunizada contra todo intento desmitificador, que es juzgado y condenado de antemano como una prueba de la mezquindad del analista y de su incapacidad para reconocer la «grandeza» de Jesús. < <

[48] Cfr. *v. gr*. D’Holbach 1776, pp. 152-153. < <

[49] Menozzi 1979, p. 29. < <

[50] Cfr. Nietzsche 1974, pp. 61-69. <<

[51] Bloch 2007, p. 380 (*«Ein Mensch wirkte hier als schlechthin gut, das kam noch nicht vor»*). < <

[52] *Ibid.*, pp. 382 y 385. El texto restante muestra que Bloch no comparte la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús, pero sí aspectos clave de las ficciones teológicas sobre este, al que llama «el rebelde del amor (*der Rebell der Liebe*)» (*ibid.*, p. 383). < <

[53] Machoveč 1974, p. 21. «Surge algo realmente nuevo, que abre una nueva época en el desarrollo de la naturaleza o del hombre» (*ibid.*, p. 82). No en vano los teólogos hablan con abierta simpatía de este libro; cfr. *v. gr*. Reiser 2015, pp. 117-120. < <

[54] Machoveč 1974, p. 97. < <

[55] Una ejemplificación nítida de esta estrategia se halla en Gomá Lanzón 2011. El carácter confesional del libro intenta ser maquillado por su autor no solo con retórica preciosista, sino sobre todo con un discurso sedicentemente filosófico destinado a dotar de respetabilidad a las pretensiones cristianas sobre la resurrección, y ello a pesar de no contener apenas un solo argumento válido. Entre las numerosas falacias de esta impostura intelectual se halla la identificación de la versión teológica del personaje con el «Jesús histórico», lo que muestra tanto el desconocimiento de la literatura crítica como un excepcional grado de credulidad. Gomá habla de Jesús con el lenguaje arrobado típico del adorador, que acaba invitando al lector a «caer de rodillas» [*sic*] ante el personaje. < <

[1] Cfr. Wright 1986; Neill y Wright 21988, pp. 363 y 379. < <

[2] Cfr. *v. gr*. Stegemann 1998, p. 911; Vargas Machuca 2004.
< <

[3] Schweitzer 91984, p. 68. «Antes de Reimarus nadie había intentado comprender históricamente la vida de Jesús» (*ibid.*, p. 56). Como se verá, *aliquando bonus dormitat Homerus*. < <

[4] Cfr. Neill y Wright 21988, pp. 379-380 («non-quest»). < <

[5] Bird 2006. < <

[6] Cfr. Robinson 1959, pp. 12-13. < <

[7] Cfr. *v. gr*. Borg 1994, p. IX. < <

[8] Para lo que sigue, cfr. Porter 2000, pp. 28-62; Allison 2005, pp. 1-26; Bermejo Rubio 2005, 2006 y 2009. < <

[9] Sobre la necesidad de ampliar la historia de la investigación, cfr. Brown 1985, pp. 29-55; Birch 2011; Le Donne 2012; Pesce 2011 y 2013. Cfr. *infra*, el capítulo XVIII «Los inicios: hacia una genealogía de la investigación». < <

[10] Nótese que la ficción historiográfica se alimenta del hecho de que apenas nadie —incluyendo a los sedicentes historiógrafos— lee hoy en día a los autores de los siglos XVIII y XIX, menos aún a los anteriores. La idea falaz de que todo el pasado es obsoleto lleva a prestar atención solo a las obras más recientes, a menudo con consecuencias funestas. A la luz del gran número de autores judíos que han escrito sobre la figura de Jesús desde un punto de vista histórico a lo largo de la Edad Moderna, resulta casi cómico que muchos exégetas sigan afirmando que J. Klausner (1922) es «el primer autor judío en estudiar a Jesús» (Aguirre *et al.* 2009, pp. 27 y 262). < <

[11] Cfr. Schweitzer 91984, p. 45 («la mayor hazaña de la teología alemana»). < <

[12] Para una larga lista de autores que dedicaron obras a Jesús en la primera mitad del siglo XX, véanse Weaver 1999, Allison 2005, Bermejo Rubio 2005 y 2009. < <

[13] Brandon 1957; Winter 1961 (21974); Brandon 1967; Ben-Chorin 1967; Brandon 1968; Cohn 2000 (orig. hebr. 1968); Vermes 1973; Maccoby 1973; Hiers 1973; Lapide 1974. < <

[14] Cfr. *supra*, del cap. XVI el epígrafe «Deficiencias del paradigma: una construcción ficticia». < <

[15] El propio Weiss fue consciente de las implicaciones de su visión, que intentó amortiguar de modo nada convincente (Weiss 31964, pp. 104-105). En su prólogo a la edición de 1964, Bultmann escribió: «El mundo teológico fue atravesado entonces por una conmoción, y todavía me acuerdo de que Julius Kaftan decía: “Si el reino de Dios es una magnitud escatológica, entonces es un concepto inutilizable para la dogmática”» (Weiss 31964, p. v). < <

[16] Kautsky 1908; Loisy 1910; Montefiore 1910; Klausner 1922; Eisler 1929-1930; Guignebert 1933. < <

[17] Para un análisis de este fenómeno, cfr. Apéndice VI. < <

[18] De hecho, las monografías que abordan el panorama contemporáneo revisan, casi exclusivamente, obras procedentes de ámbitos confesionales (cfr. Witherington 1995; Vargas Machuca 2004; Du Toit en Schröter y Jacobi 2017). Cabría conjeturar que la noción misma de «tercera búsqueda» fue excogitada por N. T. Wright como un intento de neutralizar las críticas efectuadas por Ed Sanders a la exégesis cristiana, la cual, en su acusado sesgo antijudío, se mostraba más como una evaluación teológica que como descripción histórica (Sanders 1977, pp. 33-59; Sanders 1985, pp. 23-58). Primero en Wright (1986, p. 190) y luego en Neill y Wright (21988), la obra de Sanders es subsumida en una corriente supuestamente unitaria junto con estudiosos teológicamente muy condicionados, como B. F. Meyer, A. Harvey, M. J. Borg y J. K. Riches. < <

[19] Por ejemplo, el autor norteamericano Craig Evans enumera muchas obras escritas por autores judíos entre el siglo XIX y mediados del siglo XX, que muestran la plena judeidad de Jesús, pero en lugar de extraer la obvia conclusión de que este aspecto ya era bien conocido en el pasado, asevera arbitrariamente que todas esas obras «presagiaban cosas por venir» (Evans 2006, p. 38). Para no pocos autores contemporáneos, el pasado es solo una *praeparatio* para su entrada triunfal en el escenario de la Historia. < <

[20] El modelo sigue siendo presupuesto, por ejemplo, en la reciente obra colectiva de Schröter y Jacobi 2017, así como en muchas otras escritas en los últimos años. < <

[1] Entre los múltiples ejemplos, cfr. *v. gr*. McKnight 1999, p. 229, n. 70; Freyne 1998, p. 223. < <

[2] Cfr. *v. gr*. Crossan 1991, pp. 259 y 282; Crossan 1994, p. 48; Dunn 2003, pp. 445-455. < <

[3] Para una crítica de la noción, cfr. Apéndice I. < <

[4] Para otros ejemplos de ideas peregrinas reiteradas en el ámbito académico, cfr. Apéndices II y III. < <

[5] Por ejemplo, todavía a mediados del siglo XIX la publicación, por parte de David Friedrich Strauss, de su obra sobre Jesús le acarreó graves consecuencias personales, poniendo fin a la posibilidad de una carrera académica. < <

[6] De hecho, las líneas maestras de esta visión son las de un Jesús portador de una nueva e insólita espiritualidad a un judaísmo espiritualmente desgastado; que, aunque bautizado por Juan, es prácticamente su antítesis; ser de amplísimas miras que abrió a la religiosidad un horizonte universal; que sintió como nadie la cercanía de un Dios padre; que pensó que el reino de Dios estaba ya presente; que hizo de su predicación una alegre noticia de salvación, descubriendo liberadoramente a sus contemporáneos el amor y la gracia; que consideró irrelevantes los ritos frente a la vida del espíritu y la pureza del corazón; que abrogó la Torá de Moisés y revolucionó el judaísmo; maestro apolítico de una sabiduría intemporal, que puso los cimientos de una Iglesia; que concitó la envidia y el odio de las pérfidas autoridades religiosas judías, las cuales, incapaces de soportar su incomparable profundidad; lo entregaron a los romanos, que lo ejecutaron de forma reluctante a pesar de su inocencia. Un Jesús, en suma, que brilla único y glorioso sobre sus contemporáneos, perpetuamente insondable y escurridizo para la razón. < <

[7] Cfr. *infra*, del cap. XX el epígrafe «Historia versus teología (I): el Jesús judío». El conflicto entre el impulso histórico y el teológico se percibe en ocasiones incluso dentro de la obra de un mismo autor. < <

[8] Cfr. *supra*, cap. XVI «De la ficción histórica a la ficción historiográfica». < <

[9] En ocasiones, esta actividad se lleva a cabo de forma coordinada, como sucede en Bammel y Moule 1984, un volumen destinado a intentar refutar la obra de Samuel Brandon. < <

[10] Por ejemplo, Maccoby 1973 apenas es mencionado en la literatura contemporánea. < <

[11] Si bien podría querer objetarse que las obras judías del Medievo a la Edad Moderna han sido inaccesibles a los estudiosos modernos, tal objeción apenas resultaría convincente (respecto al impacto de Isaac de Troki, cfr. Sievert 2005; Popkin 2007). Además de algunas traducciones latinas de obras hebreas, el judaísmo de Jesús quedaba patente en los *Fragmentos* de H. S. Reimarus publicados por Lessing en el siglo XVIII. Dado el impacto de estas obras, pretender ignorancia es ya en sí mismo algo falaz. < <

[12] Cfr. *infra*, del cap. XX el epígrafe «La asunción de la historia: contribuciones sectoriales». < <

[13] Un factor que coadyuva a perpetuar esta situación es el carácter endogámico de las obras sobre Jesús. Los sedicentes historiadores provenientes del ámbito de la exégesis bíblica y la teología acostumbran a formarse leyendo obras del gremio que realimentan sus creencias, y omitiendo toda seria confrontación intelectual con autores independientes, los cuales son de hecho tratados de forma displicente en la literatura confesional. < <

[14] Nótese que la resolución de una crisis epistemológica entraña la construcción de un nuevo relato que permite entender cómo se han mantenido creencias previas; cfr. MacIntyre 1977, p. 455. < <

[15] Para una demostración sistemática de este aserto, cfr. *infra*, cap. XX. < <

[16] Esto no sucede únicamente en el ámbito confesional, sino también entre los mitistas. Por ejemplo, se buscarán en vano en la muy extensa bibliografía de Carrier 2014 las obras de la mayor parte de autores que han seguido la senda de Seidel y Reimarus. < <

[17] Lakatos 1970, p. 119. < <

[1] El presente capítulo se ofrece como un primer y provisional esbozo de una historia que requerirá de la colaboración de especialistas en diversas épocas y corrientes intelectuales. < <

[2] Resulta aleccionador el hecho de que un reciente y voluminoso manual, producto de la obra de varias docenas de especialistas alemanes y anglosajones (Schröter y Jacobi 2017), no parezca siquiera entrever la existencia de visiones críticas de Jesús anteriores al siglo XVIII. < <

[3] Cfr. Baum 1999. <<

[4] Cfr. *v. gr*. Reiser 2015, pp. 21-24. < <

[5] Como lo reconoce Baum 1999, pp. 304-305. <<

[6] Si se aceptan las noticias de los heresiólogos (*Ref*. VII 31; Tertuliano, *Adv. Marc*. IV 7; IV 21), Marción habría además cancelado el relato de la infancia del Evangelio de Lucas porque pensó que Jesús no había nacido —el nacimiento habría sido indigno de su divinidad—, sino bajado del cielo, ya formado, en tiempos de Tiberio; pero aun si esto no fuera cierto (véanse las reflexiones escépticas de Lieu 2015, pp. 367-372), no hay duda de que Marción mantuvo una idea ahistórica de Jesús. Concederle un lugar en la historia de la investigación es posible del mismo modo que en una historia de la química cabe un capítulo sobre alquimia. < <

[7] *Comm. Ioh. GCS* IV, 1903, pp. 34 y 143; hasta tal punto es así, que su evangelio favorito es el de Juan, que hizo hincapié en la divinidad de Jesús. < <

[8] *CC* II 10; II 15. < <

[9] Cfr. *v. gr. Princ*. IV 16. < <

[10] «Orígenes no estaba interesado en lo que él llamaba “mera” historia. Era un teólogo […] que usó la historia solo donde la historia se adecuaba a sus propósitos teológicos» (Grant 1961, p. 79). < <

[11] Lc 1,1-4. Esta no es una conjetura fantasiosa; en una comunicación privada al autor de este libro, un exégeta alemán manifestó la idea de que el prólogo lucano merecería ser considerado en una historia de la investigación sobre Jesús. < <

[12] El autor del Evangelio de Lucas manifiesta su fe en lo que «nos han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la palabra» (Lc 1,2). < <

[13] Cfr. Salvatorelli 1929, p. 263. < <

[14] Un caso es la estancia en Egipto (Mt 2,13-20); según Celso, Jesús se habría familiarizado allí con la magia, lo que le llevó a proclamarse dios en Israel (Orígenes, *CC* I 28). Otros son la oposición de Jesús a la Ley, así como la responsabilidad de los judíos en su muerte (*CC* II 5.9). < <

[15] Cfr. Orígenes, *CC* VII 58. De todos modos, el ánimo polémico de Celso es perceptible en su idea de que la doctrina de Jesús supone una corrupción de la de Platón (cfr. también *CC* VI 16). < <

[16] Cfr. *CC* II 13.15.16; *CC* II 18-19:
«Luego todo esto no sucedió porque estuviera previsto, pues es imposible; antes bien, el haber sucedido demuestra ser mentira que fuera previsto». < <

[17] Cfr. resp. *CC* II 25 y
15-16.
Tales predicciones son consideradas como *vaticinia ex eventu.*
< <

[18] *CC* II 10. < <

[19] *CC* II 62-63.70.73 (cfr. Macario Magnes, *Apocriticus* II 14). La frágil respuesta de Orígenes consiste en que lo que en el Jesús resucitado había de divino «no era aprehensible por todos (*ou pâsi chōrētá*)» (II 70; cfr. II 72). La crítica de Celso ha sido esgrimida repetidamente a lo largo de la historia, como sucede *v. gr*. con el autor anónimo del *Symbolum sapientiae*, un tratado filosófico clandestino del siglo XVII, que habla de los cristianos como «testigos parciales (*testes in causa propria*)»; cfr. Socas 2011, p. 103. < <

[20] *CC* II 79; III 22. Gamble 1979 ha querido ver aquí una posición de tipo evemerista. < <

[21] *CC* I 41 (*axiókhreōs mártys*). < <

[22] *CC* II 40-41. Cfr. *CC* II 75. < <

[23] Cfr. resp. *CC* VII 53; II 12; VIII 14. < <

[24] Lactancio, *Inst. Div*. V 2,13-3,26. < <

[25] *CC* III 26. < <

[26] Lactancio, *Inst. Div*. V 3,4. Obsérvese que, en el lenguaje oficial romano, *latrocinia* podía designar también, de forma despectiva, fenómenos de insurgencia contra el Imperio. < <

[27] Agustín, *Ciu.* XIX 22. < <

[28] Es una cuestión debatida la de si los fragmentos de un «Griego» anónimo contenidos en el *Apocriticus* de Macario Magnes (siglo IV) pertenecen al *Contra los cristianos* de Porfirio. < <

[29] Un ejemplo es el de la llamada a los discípulos, que dejan todo para seguir de inmediato a Jesús; cfr. Jerónimo, *Comm. Matt.*
9,9 = Fr. 34
(la numeración de los fragmentos corresponde a la edición española de Ramos Jurado *et al.* 2006). < <

[30] Frs. 60-61. < <

[31] En el primer caso, se usa la objeción del *cur tam sero*, o por qué la revelación habría tenido lugar tan tarde, privando así a la humanidad de la salvación durante siglos: Fr. 105. En el segundo, Porfirio reitera la consideración crítica de Celso en *CC*
II 62 = Fr. 1
. < <

[32] Jerónimo, *Adv Pel* II
17 = Fr
. 50; *PL* 23,
578-579.
Cfr. *supra*, del cap. XIII el epígrafe «Maquillaje conceptual: procedimientos de sublimación». < <

[33] Agustín, *Ep*. 102,22 = Fr. 6; cfr. *CSEL* 34/2, 563-564

. < <

[34] Cfr. Cook 2000, pp. 147-148. < <

[35] Dídimo el Ciego, *Commentarii in Job* 10,13. < <

[36] Jerónimo, *Comm. Matt.* 21,21 = Fr. 36. < <

[37] Severiano de Gabala afirma que Porfirio alejó a muchos de la doctrina cristiana (*Creat.*, oratio 6). < <

[38] Las noticias contenidas en esta literatura —cronológicamente tardía— no parecen aportar nada significativo para una reconstrucción histórica, sea porque las referencias a Jesús no son seguras, sea porque no son independientes y tienen un carácter netamente polémico; en el mejor de los casos, se limitan a confirmar lo sabido por fuentes anteriores. Para monografías detalladas, cfr. Schäfer 2007 y Murcia 2014. < <

[39] Las *Toledot Yeshu* (literalmente, «generaciones de Jesús») son obras anónimas compuestas como alternativa al relato cristiano, por lo que pueden ser consideradas «contraevangelios»; los fragmentos más antiguos están en arameo y provienen del siglo X, mientras que la mayor parte de manuscritos conservados están en hebreo y datan de los siglos XVII a XIX, aunque hay también versiones en otras lenguas, como el yíddish. Mientras que las historias originales pueden provenir de la Antigüedad Tardía o de la Alta Edad Media, los relatos en que se basan podrían remontarse a mucho antes, quizá ya al siglo II. Entre sus temas se hallan el de que la historia del nacimiento virginal es un intento de enmascarar el adulterio de la madre de Jesús (lo que supone una inversión radical del relato cristiano); la interpretación del relato de la huida a Egipto como aprendizaje de magia; el carácter de sus seguidores como individuos provenientes de los estratos inferiores de la sociedad; o la justificación de su condena a muerte por parte de las autoridades judías; en algunas versiones aparece asimismo la idea del robo de su cuerpo por Judas. Aunque Voltaire escribió que contenían hechos más convincentes sobre Jesús que los evangelios, lo cierto es que presentan escaso interés para un estudio histórico. < <

[40] Ya Justino, en el siglo II, afirmó que entre los judíos circulaban historias hostiles hacia Jesús (*Dial.* 69,6; 109); Tertuliano, *Spect.*
30,5-6.
< <

[41] Cfr. *CC* I 28; II 1; II 28; II 54. < <

[42] Cfr. Niehoff 2013. < <

[43] Por ejemplo, acusa a Jesús de haber fabricado la historia de su concepción virginal para enmascarar el nacimiento vergonzoso de una mujer adúltera: *CC* I 28. < <

[44] Cfr. *CC* II 6.38-39.43. < <

[45] Cfr. *CC* II 25-27. < <

[46] Cfr. *CC* I 37-41; *CC* II 54-58.
< <

[47] Sobre el título, las circunstancias y la fecha de composición, cfr. Berger 1979. <<

[48] De hecho, en el *Niẓẓaḥon Vetus*, Jesús es a veces representado como un fiel adepto a la Ley, a veces como un hombre lleno de contradicciones, y a veces como un antinomista. < <

[49] *Niẓẓaḥon Vetus* §181 (Jesús contradiría sus propios principios): Berger 1979, pp. 188-189. < <

[50] Hay un punto humorístico en la *reductio ad absurdum* de Mt 17,20 que hace el autor al afirmar que, como sus discípulos no lograron mover montañas, ninguno de ellos creyó realmente en Dios: *Niẓẓaḥon Vetus* §203 (Berger 1979, p. 202). < <

[51] Rosenthal 1961, pp. 141-156; Del Valle 1992, pp. 45-65; Ochs 2013, pp. 93-126. < <

[52] Rosenthal 1961, p. 96. <<

[53] *Ibid.*, pp. 148-149. < <

[54] El capítulo XI de la obra fue el blanco de Nicolás de Lira en su *Responsio ad quendam Iudeum ex verbis Evangelii secundum Mattheum contra Christum nequiter arguentem*. Cfr. Chazan 1989. < <

[55] Cfr. Talmage 1981, p. 3. Sobre Durán, cfr. Del Valle 2011; Ochs 2013, pp. 257-289; Kozodoy 2015; Wilke 2017. <<

[56] Lc 6,26-30 o Mt 6,31-34 se ofrecen como ejemplos de insensatez, en la medida en que su puesta en práctica abocaría a la ruina de la comunidad política. Lc 17,5-6 y 18,22-25 se citan como ejemplos de dichos hiperbólicos que los discípulos consideraron sublimes sin fundamento. < <

[57] La falsedad de la noticia de Mc 15,33/Mt 27,51-53 sobre las «tinieblas en toda la tierra» a la muerte de Jesús se indica mediante su reducción al absurdo: si algo así hubiera sucedido, «sin duda los judíos habrían sido inducidos a creer en Jesús» (Talmage 1981, p. 53). < <

[58] Ni siquiera Mt 28,19-20 («Id y enseñad a todas las naciones (*goyim*) […]») justifica transgresión alguna de la Torá, pues anteriormente (Mt 23,3) Jesús había mandado a sus discípulos hacer lo que los fariseos —conocidos por su meticuloso cumplimiento de la Ley— enseñaban. Entre los argumentos de Durán se halla el que la visión de Hch 10,11-16 (y también Hch 21,26) presupone el cumplimiento de la Torá por parte de sus discípulos —un razonamiento usado hasta hoy. < <

[59] Dejada inacabada, su discípulo Joseph ben Mordecai Malinowski la completó hacia 1594. Sobre Troki y su obra, cfr. Waysblum 1952; Ochs 2013, pp. 291-315; Benfatto 2017 y 2018. Para una traducción incompleta y no siempre exacta al inglés, cfr. Mocatta 1851. < <

[60] Isaac señaló que si María hubiera recibido un mensaje divino relativo al nacimiento virginal, no se entendería que, como señalan otros pasajes de los evangelios (*v. gr.* Jn 7,5), tanto ella como el resto de la familia de Jesús le hubiesen rehusado su fe. < <

[61] Isaac no pone en cuestión la idea de que los judíos fueron responsables de la crucifixión de Jesús, sino solo la validez de las consecuencias que los cristianos extraen de ella (Mocatta 1851, pp. 221-222, 225, 258). Además, aunque reconoce que los discípulos de Jesús esperaban la restauración de Israel, afirma que de la respuesta dada por Jesús en Hch 1,6-7 se sigue que «no se consideró el restaurador del reino a los judíos» (*ibid.*, p. 269). < <

[62] Cfr. Wagenseil 1681. < <

[63] Para la figura de Seidel y su obra, son fundamentales Schröder 2009; Toribio 2016; Socas y Toribio 2017. < <

[64] Socas y Toribio 2017, p. 25. < <

[65] *Ibid.*, p. 26. Respecto a los discípulos, Seidel escribe que estaban movidos por «la esperanza y la creencia de que ellos iban a ser príncipes y sátrapas en su reino» (*ibid.*, p. 27). < <

[66] De hecho, afirma: «lo que escribe Juan que enseñó e hizo Jesús, él mismo se lo inventó (*ipse sibi confinxit*)» (*ibid*., p. 62). La razón que aduce no es solo que esas cosas «no concuerdan con los demás evangelistas», sino también que achacárselas a Jesús significaría atribuirle una insolencia y desvergüenza difíciles de creer: «*Ego autem Jesum illum […] tam impudentem fuisse non credo*» (*ibid*., p. 63). < <

[67] *Ibid.*, pp. 60-61. < <

[68] Cfr. *supra*, del cap. VI el epígrafe «El reino de Dios (II): inminencia y entusiasmo escatológico» y del VII, «Disputas halákicas: la actitud ante la Ley». < <

[69] Socas y Toribio 2017, p. 61. < <

[70] *Ibid.*, resp. pp. 26 y 62. < <

[71] En este sentido, es erróneo calificarlo como un «sociniano polaco» (Hudson 2009, p. 38). < <

[72] Berger 2010, p. 142. < <

[73] Además de Simonsohn 1960, cfr. Guetta 2000; Dobos 2016; Facchini 2018 y 2018a. < <

[74] La obra de Galatino había sido publicada en 1518, pero se reimprimió en varias ocasiones. Módena le concedió mucha importancia, pues pensaba que refutar sus argumentos comportaría impugnar asimismo todos los argumentos antijudíos usados antes y después de él. <<

[75] La primera sección versa sobre el pecado original porque es la noción que Módena consideró la base del sistema cristiano de creencias; para él, la idea de que el pecado del primer hombre se transmitió a las almas de todos los demás, es falsa y absurda, y tiene un carácter arcaico e inmoral. De aquí se sigue que, en su opinión, la concepción de la muerte de Jesús como un sacrificio necesario para la redención de la humanidad no es sino un inaceptable *flatus vocis*. < <

[76] Simonsohn 1960, resp. pp. 43 y 45-46.
< <

[77] Obsérvese que las *Toledot Yeshu* fueron muy copiadas en época de Módena; muchas de sus variantes se originaron probablemente al final de la Edad Media o en el Renacimiento. < <

[78] Simonsohn 1960, p. 43. < <

[79] T. Coryat, *Crudities*, Glasgow 1905 (ed. orig. 1611), p. 375. < <

[80] Simonsohn 1960, p. 44. < <

[81] Módena cita como apoyo Mt 23,2-3 (Simonsohn 1960, p. 43). El mismo versículo con la misma interpretación profarisea se halla ya en Durán (cfr. Talmage 1981, p. 20). < <

[82] Simonsohn 1960, p. 43; cfr. Mt 15,2. En este aspecto, el autor es un precedente de concepciones actuales. Cfr. Maccoby 2003, pp. 26-39; Schäfer 2007, pp. 90-91. < <

[83] *b. Sot* 4b. < <

[84] Simonsohn 1960, p. 63. < <

[85] Chubb 1738, pp. 46-49. < <

[86] «El gran fin y el profesado designio de nuestro señor Jesús Cristo en lo que respecta a su venida al mundo [...] es manifiesta y aparentemente este, a saber, *salvar las almas de los hombres*; es decir, preparar a los hombres para asegurarles el favor de Dios y su felicidad en otro mundo» (Chubb 1738, p. 1, cursivas originales); «[Jesús] recomendó esa buena y antigua vía que siempre fue y será el verdadero camino a la vida eterna: la observancia de los mandamientos, o amar a Dios y a nuestro prójimo, que es lo mismo, y es la suma y sustancia de la ley moral» (*ibid.*, p. 30). < <

[87] *Ibid.*, pp. 13-14. Sobre esta estilización moral de Jesús, cfr. *supra*, del cap. XV el epígrafe «La imagen estilizada de Jesús como paradigma moral». < <

[88] Toland 1718, pp. 5 y
73-74.
Obsérvese que ya en su obra *Amyntor*, publicada en 1699, Toland había cuestionado la validez de las Escrituras, al tratar del establecimiento tardío del canon cristiano, en el que figuran libros cuya autenticidad se había puesto en duda y del que se excluyeron otros. De ese modo, Toland mostraba que no había diferencias esenciales entre los textos considerados canónicos y los considerados apócrifos, pues todos plantean problemas de datación y atribución que deben ser resueltos acudiendo a idénticos métodos. < <

[89] Toland 1718, pp. 4-5 y 16. Sobre esta obra, cfr. Schmidt 1990; Lurbe 1995. <<

[90] Una concepción similar se halla en Giordano Bruno, quien, opuesto por razones filosóficas al dogma trinitario y considerando a Jesús un símbolo de la Iglesia institucional, lo tildó de mago y mistificador. Aun así, algunos testimonios contemporáneos indican ideas más interesantes, como su crítica de la noción de que Jesús encaró la muerte de forma voluntaria; cfr. Scapparone 2007. < <

[91] El papa Gregorio IX, interesado en expandir el poder temporal de la Iglesia frente al emperador Federico II Hohenstaufen, la atribuyó falsamente a este en 1239. Más tarde se adscribió al emperador —y en los siglos sucesivos a diversos autores, desde Boccaccio hasta Spinoza— un presunto tratado *De tribus impostoribus*, cuya existencia no consta antes del siglo XVII. Para el texto francés y una traducción española del *Traité*, cfr. Lomba 2009. Un buen estudio es Charles-Daubert 1999. < <

[92] Una excepción es Giulio Cesare Vanini
(1585-1619),
en cuyo *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri quatuor* los milagros de Jesús se asimilan a los de otras culturas. Vanini fue estrangulado y quemado en Toulouse, acusado de ateísmo y blasfemia. < <

[93] Cfr. *v. gr*. Matheron 1971; Tilliette 1994, pp. 70-78. < <

[94] Cfr. Lomba 2009, resp. pp. 87; 80 y 89; 87 y 90; 92; 80.
< <

[95] *Ibid.*, pp. 85-86. < <

[96] Cfr. Meslier 2010. < <

[97] *Ibid.*, pp. 70-90. Tras postular el carácter no fiable de los evangelios, en su exposición Meslier cita muchos pasajes sin un criterio que le permita discernir el grano de la paja. < <

[98] *Ibid.*, resp. pp. 244 y 251-252.

< <

[99] *Ibid.*, resp. pp. 188-193,
197-202,
244 y
254-258.

< <

[100] *Ibid*., pp. 193-194, 246-247, 245 y 255. < <

[101] «Decir, como dicen los cristícolas, que la profecía sí se habría cumplido en Jesucristo, pero espiritualmente, es pura ilusión, ya que el cumplimiento espiritual no puede ser más que imaginario y se podría atribuir tanto a Jesucristo como a cualquiera» (*ibid*., p. 250). < <

[102] Citada aquí como D’Holbach 1778 (tercera edición). < <

[103] D’Holbach amplía la noción, presente en el *Tratado de los tres impostores*, de que Jesús no quiso exponer sus ideas ante una «cour éclairée» por temor a ser desenmascarado. Para ello pone como ejemplo la negativa a presentarse ante Antipas (Lc 9, 6-7), lo que le habría ofrecido la oportunidad de ganar para su mensaje al monarca y a todo el reino (D’Holbach 1778, pp. 169-171). < <

[104] *Ibid.*, resp. pp. 54-56, 216-217, 219 y ss. El intento de explicar de modo natural los milagros lleva a menudo a observaciones peregrinas (cfr., sobre el milagro de Caná, *ibid.*, pp. 63-64). < <

[105] *Ibid.*, pp. 4 y ss., 53 y ss. < <

[106] D’Holbach 1776, p. 18. < <

[107] D’Holbach 1778, p. 255. < <

[108] *Ibid.*, p. 254. < <

[109] *Ibid.*, pp. 53-54 y 196. <<

[110] *Ibid*., resp. pp. 56 y 211; 125. < <

[111] D'Holbach 1770, pp. 100-105. < <

[112] *Ibid*., p. 105. Esto evoca la posición de Celso. < <

[113] *Ibid.*, pp. 110-111. < <

[1] Por ejemplo, en una carta del 13 de octubre de 1777 dirigida por Hamann a Herder, aquel presupone que los «escritos anónimos» publicados por Lessing «son del famoso Reimarus». < <

[2] En la misma carta se afirma que Reimarus efectuó varias versiones a lo largo de su vida, y que la última fue completada poco antes de su muerte. La *Apologie* fue dada a conocer parcialmente por Wilhelm Klose entre 1850 y 1852 en la revista *Zeitschrift für historische Theologie*, pero no sería publicada en su totalidad hasta 1972 por G. Alexander. Sobre Reimarus, cfr. Klein 2009; Mulsow 2011. < <

[3] El 9 de mayo de 1750 tuvo lugar en Fráncfort la quema pública de los escritos del espinoziano Johann Christian Edelmann. Reimarus se refiere con frecuencia a persecuciones recientes —como las sufridas por Uriel da Costa o escritores antitrinitarios— y a los temores que ello producía; cfr. Alexander 1972 I, pp. 126,
129-130,

133-135.
<<

[4] El disimulo de las creencias se había convertido casi en un hábito mental en el siglo XVII, a resultas de la necesidad de protegerse de la represión de la Contrarreforma; cfr. Ginzburg 1970. < <

[5] Sobre esta empresa intelectual, publicada en 1735, cfr. Sheehan 2005, pp. 121-131. < <

[6] La versión facilitada a Lessing —y que él publicó— corresponde a una redacción provisional de Reimarus. De la versión definitiva se conserva el manuscrito autógrafo íntegro.
< <

[7] En este aspecto, Reimarus había sido precedido por Woolston
1727-1729,
quien, en el sexto de los seis discursos sobre los milagros, cuestionó la fiabilidad de los relatos sobre la resurrección. La obra costó a Woolston el encarcelamiento de por vida. < <

[8] Lessing 1976, p. 544; Alexander 1972 II, p. 172. < <

[9] Lessing 1976, pp. 542-544; Alexander 1972 II, p. 144.
< <

[10] Lessing 1976, pp. 545-546. < <

[11] *Ibid.*; cfr. Alexander 1972 II, pp. 135, 144, 153 y 172. <<

[12] Alexander 1972 II, p. 143. < <

[13] Lessing 1976, pp. 521-537. < <

[14] Lessing 1976, pp. 539-541 y
565-567;
cfr. Alexander 1972 II, pp. 135-139. < <

[15] Cfr. *v. gr*. Alexander 1972 II, pp. 2, 44, 121 y 145-146.

Reimarus se percató de la importancia de textos como Lc 22,29-30 y Mc 10,28-31 (Mt 19,27-30). < <

[16] Lessing 1976, pp. 554-555. < <

[17] Lessing 1976, pp. 551-553 y
586-587.
El detallado tratamiento va más allá de los breves párrafos dedicados a Jesús por Seidel. < <

[18] Cfr. Jn 6,15. Así lo hace la exégesis al uso; cfr. *v. gr*. Jossa 1980, p. 305. < <

[19] Lessing 1976, pp. 546-547 y 549-552; Alexander 1972 II, p. 159. < <

[20] Alexander 1972 II, pp. 148, 150, 153 y 156-158.
También este aspecto recuerda a Seidel. < <

[21] Cfr. resp. Lessing 1976, pp. 496-504 y 549-550.
< <

[22] Lessing 1976, p. 577. < <

[23] Cfr. Gawlick 1989. Sobre el deísmo inglés en Alemania, cfr. Voigt 2003. < <

[24] Cfr. Gericke 1992, pp. 124-131; Benítez 1993, pp. 149-151. Reimarus cita también un tratado de H. Prideaux de 1697, *The True Nature of Imposture Fully in the Life of Mahomet Display’ed* (Alexander 1972 II, p. 667), lo que indica su familiaridad con la literatura sobre la impostura en el islam. < <

[25] Llama a Troki «el más profundo y potente adversario del cristianismo» (Alexander 1972 II, p. 268). < <

[26] No cabe descartar que Reimarus pudiera haber sido influido indirectamente por el hecho de que en su época se publicó una vasta obra que sensibilizó al mundo culto europeo respecto a la multiplicidad de las ideas religiosas de la humanidad; cfr. Picard y Bernard
1723-1743.
<<

[27] Este aspecto se encuentra ya en Seidel, cuya obra Reimarus quizá pudo conocer en Hamburgo en la magnífica biblioteca del hebraísta Johann Christoph Wolf (1683-1739), que disponía de una copia del *Origo et fundamenta religionis christianae*; cfr. Schröder 2009, p. 171. < <

[28] Para esta distinción, cfr. *v. gr*. Lessing 1976, p. 577. < <

[29] Sobre el carácter burgués de los valores de Reimarus, cfr. Grossman 1974, pp. 363-364. <<

[30] Obsérvese que Reimarus ofreció algunas matizaciones a su hipótesis de la impostura cuando reconoce que en la época en que se narra la historia de Pentecostés al menos algunos cristianos creían sinceramente en la resurrección de Jesús (Lessing 1976, p. 599). Sobre el tema de la impostura, cfr. Berti 1998. < <

[31] Cfr. Strauss 1862, pp. 269-288. < <

[32] Lessing 1976, p. 523; Alexander 1972 I, p. 131. Cfr. Thate 2013, pp. 59-60; Lundsteen 1939, p. 46. < <

[33] Para lo que sigue, cfr. Buchanan 1970; Parente 1977, pp. 39-43. < <

[34] La edición de Reimarus es citada ya en la primera nota del primer volumen de la obra clásica de Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776). Sobre la importancia de la herencia intelectual de Fabricius en Reimarus, cfr. Schultze 1978, p. 711. < <

[35] A mediados del siglo XIX, se publicó un artículo destinado a mostrar que Reimarus no podía ser el autor de los *Fragmentos*, dado que había sido un hombre piadoso; cfr. Parente 1977, p. 43. < <

[36] Esta confiscación llevó a la pérdida del manuscrito (redactado por Reimarus quizás hacia 1750), que pudo desaparecer en el incendio que sufrió el castillo de Braunschweig en 1830. < <

[37] Cfr. Testa 2014, pp. 241-249. < <

[38] Cfr. Strauss 1862; Schweitzer 91984, p. 58; Dilthey 2005, p. 60; Brandon 1967, p. 22. < <

[39] Cfr. resp. Lundsteen 1939, pp. 132, 135, 138, 161 y *passim*; Jeremias 1958, pp. 333-334; Meyer 1979, p. 31. El dictamen de Jeremias es tanto más llamativo cuanto que Schweitzer (91984, p. 58) había escrito de forma explícita: «La obra de Reimarus no es un panfleto». < <

[40] La acusación de odio resulta eficaz para descartar *a priori* la imparcialidad de una posición. Sin embargo, esa grave acusación no se sustenta en Lundsteen y Jeremias en ejemplo alguno, algo comprensible porque de tal odio no hay rastro en Reimarus. Schweitzer habló también del «odio» del ilustrado, aunque especificando que con ello se refería al desprecio intelectual que Reimarus sintió por lo que juzgó posiciones insostenibles (cfr. Bermejo Rubio 2005, p. 359, n. 31). < <

[41] Horsley 1994, p. 406. < <

[1] Así se entiende que Schweitzer, al final de su estudio historiográfico, afirmase que el Jesús descubierto por el estudio histórico pasaba de largo y volvía a su época, siendo un extraño para el presente (Schweitzer 91984, p. 620). En realidad, la extrañeza de ese Jesús resulta problemática únicamente para los autores cristianos; cfr. Fredriksen 1995a, p. 76. < <

[2] Cfr. *supra*, del cap. III el epígrafe «El paradigma indiciario». < <

[3] Como los propios defensores de la tesis deben reconocer; cfr. Johnson 1996, pp. 142-143. < <

[4] Johnson 1996, p. 152. < <

[5] Cfr. *v. gr*. Mc 3,28-29;
3,31-35;

4,10-12;

7,24-27;
8,33; 11,15-16. < <

[6] Así lo ha señalado uno de los críticos de Johnson: «Es crucial para él argüir que los evangelios contienen solo un modelo autorizado, pues si pensamos que hay solo un modelo, su estatus como artefacto interpretativo nos es menos transparente que si reconocemos que existen varios. La tesis de que todas las fuentes canónicas manifiestan un único modelo de Jesús nos permite no caer en la cuenta de que este modelo es una interpretación, es decir, una construcción humana» (Miller 1997, p. 119). < <

[7] Cfr. Kähler 31961, p. 80; Johnson 1996, pp. 122, 151-152
. < <

[8] Stanton 1974, p. 189. < <

[9] Ello es visible incluso en autores que, sin pertenecer a esta escuela, asumen muchos de sus postulados: «La incapacidad de una investigación tricentenaria sobre Jesús para construir una imagen convincente de un Jesús puramente humano, más que perturbar, confirma el dogma de Calcedonia» (Reiser 2015, p. 144; resulta irónico que una obra que se ofrece como una «Historia crítica de la investigación» pueda contener enunciados tan disparatados). < <

[10] Cfr. Strauss 1835-1836, así como su monografía sobre Reimarus (Strauss 1862). < <

[11] Así escribe un autor contemporáneo sobre Jesús: «El error es compatible con la sinceridad y la buena fe. Si engañó a otros —cabe sostener—, fue como consecuencia de su propio autoengaño» (Fierro 2012, p. 75). < <

[12] Schweitzer 91984, pp. 120-121. < <

[13] En ocasiones los episodios parecen vinculados en virtud de correspondencias verbales, como sucede en Mc 9,49-50 (dichos diferentes son conectados por la presencia del término «sal»). < <

[14] «En conjunto no hay una vida de Jesús en el sentido de una historia vital que se desarrolla, no hay un esquema cronológico de la historia de Jesús, sino solo historias individuales, perícopas que están colocadas en un marco» (Schmidt 1919, p. 317). La idea de que el Evangelio de Marcos es una construcción teológica había sido ya sostenida por Wrede 1901, en su tratamiento de la idea del «secreto mesiánico». < <

[15] Goguel 1910 (accesible en traducción castellana). < <

[16] Un caso particularmente claro es el del doble artículo de Goguel, que ha sido citado tan solo por unos pocos estudiosos, pero que permanece ignoto para la inmensa mayoría. < <

[17] Cfr. Salvador 1838. Sobre su obra, cfr. Sofia 2004. < <

[18] Hennell 21841. < <

[19] Sobre el Jesús de Geiger, cfr. Heschel 1998, pp. 127-161. < <

[20] Lo dicho —que no es sino la punta del iceberg— debería bastar para demostrar el grado de ignorancia de muchos exégetas y teólogos contemporáneos que, haciéndose pasar por historiógrafos, proclaman que el judaísmo de Jesús ha sido descubierto —o «redescubierto»— a finales del siglo XX, desfigurando así por completo la historia de la investigación. < <

[21] Se encuentran muchos otros estudiosos y obras citados en Hagner 1984 y Jaffé 2009, aunque el tratamiento de estos autores no siempre sea lo bastante equilibrado. < <

[22] Sobre el carácter fariseo de la religiosidad de Jesús, cfr. Maccoby 2003. < <

[23] Cfr. Sanders 1985. < <

[24] Sobre Geiger, cfr. Heschel 1998. Sanders recupera críticas efectuadas por Moore 1921. < <

[25] Cfr. resp. Renan 1863, p. 455; Wellhausen 1905, p. 113. Para una crítica demoledora de Renan, cfr. Schweitzer 91984, pp. 207-218. Para una crítica lúcida de Wellhausen, cfr. Weiss 31964, pp. 53-57. < <

[26] Cfr. Marcus 2012, p. 235. < <

[27] Marguerat 1999, p. 408. < <

[28] No obstante, el hecho de que tal desatino pudiese ser defendido en los medios académicos de Alemania se entiende mejor como la posición extrema de una desjudaización de Jesús que es marca distintiva de la exégesis cristiana; cfr. Apéndice VI. < <

[29] Para observaciones críticas en este sentido, cfr. Levine 2006; Crossley 2013. Un autor afirma, por ejemplo: «Sus parábolas parecen haber representado una innovación en términos de viveza de imágenes, comparadas a las parábolas judías» (Moxnes 2003, p. 155); aparte de lo discutible de la afirmación, la formulación parece implicar que las parábolas de Jesús no eran judías. < <

[30] Cfr. *supra*, cap. XIII el epígrafe «Un ser único: procesos de singularización». Para una demostración sistemática, cfr. Bermejo Rubio 2011 y 2013b. < <

[31] Cfr. Bornkamm 1956, pp. 41, 59 y
146-147
(autor al que se debe la entrada sobre Jesús en varias ediciones de la *Encyclopaedia Britannica*). Sobre esta presunta «completa alteridad», cfr. Stauffer 1967. < <

[32] Käsemann 61970, p. 208. «Quizá podría observarse que esto es algo excesivo para basarlo sobre la algo dudosa autenticidad de Mc 7,15» (Sanders 1985, p. 34). < <

[33] Hengel 1968, pp. 97-98 (cfr. Harvey 1982, pp. 98-119). Como otros muchos autores, Hengel trata el «carisma» ante todo como la propiedad de un individuo y no —más apropiadamente— como un concepto relacional, que describe la atribución de estatus o poder extraordinario a un líder por parte del grupo de sus seguidores. Para una clarificación, cfr. *v. gr*. Wilson 1973, p. 499. < <

[34] Dunn 2003, p. 707. «Sus presupuestos *exceden* las *realidades existentes* en el judaísmo de su tiempo» (Rodríguez Carmona 2001, pp. 163-164, cursivas originales). < <

[35] Crossan 1991, p. XII. < <

[36] James 1986, p. 18. Cfr. *supra*, del cap. X el epígrafe «El galileo comprensible, o los límites de la singularidad». < <

[37] Cfr. Weiss 31964, pp. 69-70. Ya antes se había relativizado el valor de los llamados «dichos de presente»; cfr. Hennell 21841, pp. 418-419. < <

[38] Cfr. Weiss 31964, p. 123. < <

[39] Cfr. Schweitzer 91984, pp. 254-258. Sobre la obra de Weiss, cfr. Lannert 1989. < <

[40] Cfr. Hiers 1973; Allison 1998; Ehrman 2001; Allison en Miller 2001; Allison 2010, pp. 31-220. < <

[41] De adscripción confesional, Allison se ha distinguido por deslindar con cuidado historia y teología. Para otras aportaciones relevantes de este autor, cfr. Allison 2010, pp. 1-30; Allison 2011. < <

[42] Así lo dejan traslucir los propios propugnadores de esa imagen. Cfr. *v. gr*. Patterson 1995, pp. 41-42; Crossan en Miller 2001, p. 55. < <

[43] Cfr. Jn 21,20-23; 2Pe 3,3-4.

< <

[44] Una variante desarrollada en las últimas décadas es la reconstrucción de Jesús como un sabio de corte cínico (cfr. Mack 1988, pp. 67-74; Downing 1988). Aunque algunas semejanzas son llamativas y no pocas críticas a esta hipótesis carecen de base (como muestra Kloppenborg 2014, pp. 322-365), el carácter atomístico de las analogías y la importancia de diferencias estructurales en teoría y praxis se han señalado convincentemente (*v. gr.* Aune 2013, pp. 207-219). < <

[45] Para una demostración, además de las obras de Allison, cfr. *v. gr*. Bermejo Rubio 2013c. < <

[46] Hennell 21841, pp. 411-413. < <

[47] *Ibid.*, pp. 413-420. < <

[48] *Ibid.*, pp. 423-425. < <

[49] Cfr. Hennell 21841, pp. 420,
425-426,

427-431,

441-446.
Aun así, Hennell no renunció a algunas páginas más cercanas al panegírico que a la evaluación imparcial; cfr. *ibid.*, pp. 449-451. < <

[50] Cfr. Kautsky 1908, pp. 384-392 y 418-431.
< <

[51] Un problema al que se enfrenta la obra de Eisler —ausente de todas las bibliotecas universitarias españolas— es la importancia concedida en su reconstrucción de Jesús a la versión paleoeslava de la obra de Josefo, de la que conjeturó la existencia de un original arameo o griego, exponiéndose así a las objeciones de muchos estudiosos, como Maurice Goguel. Pero rechazar el núcleo de sus tesis con esta coartada supone tirar al niño con el agua del baño. < <

[52] Cfr. Brandon 1967. Esta obra forma parte de una trilogía: cfr. Brandon 1951 y 1968. < <

[53] Cfr. Dunham 1964, pp. 50-57; Pike y Kennedy 1972; Puente Ojea 1974; Harris 1981, pp. 139-180; Carmichael 1982; Buchanan 1984; Montserrat 2007; Carey 2009, pp. 79-96; Garber 2011; Tommasi 2013, pp. 209-248. < <

[54] A pesar de este hecho, las obras mencionadas en esta sección son objeto de silenciamiento o caricaturización en la exégesis estándar; cfr. *supra*, del cap. XVII el epígrafe «La naturaleza conflictiva de la *Leben-Jesu-Forschung*». < <

[55] Cfr. *v. gr*. Windisch 1909; Cullmann 1961; Cullmann 19702; Hengel 1970; Hengel 1974; Klassen 1970; Jossa 1980; Guevara 1985; Bryan 2005; Moore 2013; Joseph 2014. Las graves deficiencias argumentativas de este tipo de obras no son óbice para su constante publicación. < <

[56] Cfr. Brandon 1971; Bermejo Rubio 2013; Bermejo Rubio 2014, pp. 85-98. < <

[57] Cfr. Sanders 1985, p. 322; Allison 2010, pp. 233-240 y 244-251.
< <

[58] Cfr. Winter 21974, resp. 192-194 y 202. Resulta significativo que la inconsecuencia es percibida y cándidamente expresada por el propio Winter: «Podría parecer que hay un elemento de contradicción implicado en nuestra argumentación» (*ibid*., p. 206). En efecto, lo hay. < <

[59] Cfr. Horsley 1993, resp. 104 y 306-317.
< <

[60] Así, afirma que Jesús hizo uso de «violencia moderada», para escribir poco después que «no abogó por acciones violentas ni participó en ellas» (Horsley 1993, resp. pp. 318-319 y 322). Y aunque asevera que «Jesús y sus seguidores entendieron su oposición en términos de protesta o resistencia [...] pero no en términos de una seria revuelta (*not in terms of its being a serious revolt*)», en la página siguiente sostiene lo contrario: «Jesús y su movimiento estuvieron implicados no simplemente en resistencia sino en una revuelta más seria (*a more serious revolt*) de algún tipo contra el orden establecido en Palestina» (*ibid.*, resp. pp. 320 y 321). < <

[61] La trágica ironía de la situación de los estudios sobre Jesús es que la concepción tradicional del personaje, reflejo de la visión evangélica, es en tal medida inconsistente e implausible que basta con que el autor de turno introduzca alguna rectificación aquí y allá en algún aspecto de la imagen mítica —por minúscula que sea—, para que se sienta ya legitimado a presentar su trabajo como una obra de «historia», y también para que el lector desprevenido adquiera la impresión de estar asistiendo al último grito de la crítica. < <

[62] En el psicoanálisis, la «formación transaccional» designa las producciones del inconsciente mediante las que los contenidos reprimidos (como representaciones perturbadoras) logran ser admitidos en la consciencia, a costa de deformarlos para burlar la barrera de la defensa. *Mutatis mutandis*, los híbridos histórico-teológicos pueden ser considerados asimismo formaciones transaccionales o de compromiso, mediante las cuales los resultados más perturbadores de la investigación histórica son aceptados, sí, pero a costa de desfigurarlos y disfrazarlos. Este carácter híbrido de «una hermenéutica semihistórica y semiteológica de la Biblia» es señalado incluso por teólogos cristianos; cfr. Descamps 1987, p. 14. < <

[63] Muchas obras escritas por exégetas españoles en los últimos años caben en esta categoría. < <

[64] Sobre la fragilidad de la reconstrucción de Meier, cfr. del cap. XX el epígrafe «El eclecticismo ejemplificado: la obra de John P. Meier». Esto es también visible en no pocos autores del denominado *Jesus Seminar*, al que pertenece el propio Crossan. Mientras que, por una parte, esta corriente se muestra muy exigente en lo relativo a la autenticidad de los contenidos de los evangelios —acepta, por ejemplo, menos del 20 por 100 de los dichos atribuidos a Jesús—, tiende a modernizar la figura del galileo eliminando de forma poco plausible los componentes míticos de su predicación y convirtiéndolo en una suerte de maestro moral y sapiencial, culturalmente subversivo y más digerible para la sensibilidad norteamericana. < <

[65] «El problema estriba en que la mayor parte de quienes escriben sobre ese Jesús [histórico], lo hacen con la vista puesta en su propio programa teológico» (Meier 1997b, p. 610, n. 2). Lo irónico es que el propio Meier es un ejemplo flagrante de lo mismo que denuncia. < <

[66] Estos autores parecen escribir con un ojo en sus colegas de la academia laica, con otro en las comunidades religiosas de las que forman parte —cuando no en el control de sus censores—. Demasiado pendientes de lo que se les permite decir y de lo que creen sobre el personaje antes de iniciar su «investigación», el carácter híbrido de sus resultados puede a menudo anticiparse. < <

[67] Esta situación es análoga —y está conectada a— la del estudio de la historia de las religiones. Tal como se ha señalado, el crecimiento de esta disciplina académica, presuntamente científica, se ve a menudo comprometido por la constante intrusión de agendas criptorreligiosas y criptoteológicas, como han mostrado *v. gr*. Wiebe 1991; Martin y Wiebe 2016, pp. 221-230. < <

[68] El procedimiento recuerda al de las teologías «progresistas», cuyos representantes realizan pequeños ajustes en cuestiones menores —presumiendo así de críticos ante la respectiva feligresía— mientras conservan intacta la arquitectura mítica del edificio conceptual. < <

[69] No obstante, llama la atención la ausencia de obras importantes, como ocurre con la de Crossley 2004a. Por lo demás, aun cuando Meier cita mucha bibliografía, a menudo no trata con detenimiento e imparcialidad las obras principales que discrepan de su posición. < <

[70] Existen muchas otras obras cuya determinación teológica es más fácil de apreciar, pero precisamente por ello resulta más instructivo examinar el caso de Meier. < <

[71] Por ejemplo, se ha señalado que la «atestiguación múltiple», lejos de ser un criterio, «es simplemente parte de los datos que requieren explicación» (Eve 2005, pp. 23-24). <<

[72] Para críticas a Meier al respecto, cfr. Aune 2002, pp. 244-256; Kaestli 1998, pp. 376-384 y
389-395.
< <

[73] Cfr. *supra*, del cap. I el epígrafe «El *Testimonium Flavianum*». Para un detallado análisis crítico, cfr. Bermejo Rubio 2014c. < <

[74] «El tono neutro, ambiguo o tal vez algo despectivo» (Meier 1997, p. 91). < <

[75] Cfr. resp. Meier 1997, pp. 91 y 159. <<

[76] Meier 1997a, p. 168. < <

[77] *Ibid.*, p. 222. < <

[78] Se ha mostrado, por ejemplo, que la tradición sobre Jesús tiene relevantes facetas ascéticas. Cfr. Allison 1998, pp. 172-216; Joseph 2010. < <

[79] Otro caso llamativo es lo relativo a Mt 11,16-19 (Lc 7,31-35). Para un análisis minucioso, cfr. Bermejo Rubio 2011, pp. 16-22. < <

[80] Meier 1997a, p. 155. < <

[81] Meier 2010, pp. 429-430. < <

[82] Las críticas dirigidas a Meier por Kazen 2010, pp. 151-167 muestran el carácter implausible de su tratamiento de Mc 7. Este autor llega a sugerir que la obra del estadounidense representa lo mismo que él reprocha a otros efectuar, a saber, «una cristología moderna disfrazada de investigación histórica» (Kazen 2010, p. 153). < <

[83] Meier 2010, pp. 426 y 431. < <

[84] Cfr. resp. Wassén 2016, p. 31; Wassén 2016a, p. 91. < <

[85] Meier 1997a, p. 414. <<

[86] Mc 14,25 es considerado casi unánimemente auténtico, una consideración que se ve apoyada por la ausencia en el dicho de todo título o función cristológicos. Cfr. *v. gr*. Theissen y Merz 1999, p. 289; Meier 1997a, pp. 302-303. Cfr. *supra*, del cap. VI el epígrafe «El reino de Dios (II): inminencia y entusiasmo escatológico». < <

[87] Meier 1997a, pp. 339-347. < <

[88] Künzi 1970, p. 180; Allison 1998, pp. 148-151. < <

[89] Meier 2003, p. 624. Cfr. también Meier 1997a, pp. 402-403: «Vano será buscar unas declaraciones similares de Jesús sobre las lacras sociales y las situaciones políticas padecidas en su tiempo, como la esclavitud, el gobierno romano en Judea o las injustas prácticas económicas». < <

[90] Para una fundamentación de este aserto, cfr. *supra*, cap. VI «Causas de la crucifixión, o la dimensión antirromana de la historia». < <

[91] Meier 2003, p. 652. < <

[92] Cfr. Willitts 2005, p. 79. < <

[93] Cfr. Meier 1997a, p. 30. En realidad, Meier recurre a diversas combinaciones de rasgos para sostener que Jesús «no fue un profeta o un maestro como los demás», sino «un personaje de excepción»: «Durante los siglos I a. C. y I d. C. hubo muchos profetas y maestros en Palestina; sin embargo, la combinación de un éxito tan grande, un final tan trágico y un impacto tan duradero solo se produjo en el caso del Nazareno» (*ibid.*). < <

[94] Meier 2003, pp. 625-627. < <

[95] Cfr. *v. gr*. Meier 1997, p. 29. Para otros pasajes, cfr. Hills 1998, p. 341. < <

[96] Por ejemplo, en el tomo IV el término «enigma» se usa por doquier para referirse a Jesús o a su relación con la Ley; cfr. Meier 2010, pp. 29,
31-32,

71-72,
316, 397, 645 y ss. y 657. < <

[97] También en este sentido muchas obras contemporáneas pueden considerarse productos preilustrados. Si la exhortación *sapere aude* («atrévete a saber»), que, tomando pie en Horacio, Kant elevó a divisa de la Ilustración, denota el esfuerzo necesario para emanciparse de las tutelas ideológicas a las que se está sometido, ese esfuerzo demasiado a menudo ni se realiza ni es siquiera pretendido. Quien cortocircuita la aplicación de los procedimientos críticos sirviéndose de apriorismos muestra el carácter espurio de su presunto rigor, pues una crítica a medias no es ni puede ser genuina. < <

[98] Cfr. *v. gr*. Deines 2013; Reiser 2015, pp. 143-151. Este último autor escribe: «Sin metafísica y la aceptación de la posibilidad de milagros no podemos ni hacer justicia a la parte “mítica” de los evangelios ni a la realidad de nuestro mundo. Podemos aceptar tranquilamente que en la historia de Jesús Dios ha actuado de forma definitiva y ha salvado al mundo» (Reiser 2015, p. 147). Sin comentarios. < <

[99] Cfr. Casey 1998, p. 96; Miller 1999, p. 123. < <

[100] Así se ha visto lúcidamente en relación con la obra de Ben Witherington; cfr. Miller 1999, p. 121. < <

[1] Cfr. *supra*, del cap. VI el epígrafe «La pretensión regiomesiánica de Jesús» y el Apéndice I. < <

[2] «Su culto se renovará sin cesar; su leyenda provocará lágrimas sin fin; sus sufrimientos conmoverán a los mejores espíritus; todos los siglos proclamarán que, entre los hijos de los hombres, no ha nacido ninguno más grande que Jesús» (Renan 1863, p. 459). < <

[3] Una acepción principal de «reducir» es «volver algo al lugar donde antes estaba o al estado que tenía». Celso afirmó que lo que los cristianos hacían con Jesús era «exaltarlo sobremanera (*toûton sphódra aúxousin*)» (*CC* VIII 14). < <

[4] Schweitzer, quien como historiador se percató con lucidez del condicionamiento histórico de la figura de Jesús, como teólogo se esforzó en recuperar su significación para el presente: postulando que en toda cosmovisión hay que distinguir entre las ideas concretas y la voluntad que la anima, y afirmando que esta última consistía en Jesús en la esperanza de una plenitud moral del mundo, Schweitzer sostuvo que la «afinidad interior» con su entusiasmo y su «esperanza ética» permitiría una «relación real y viva» con el personaje (Schweitzer 91984, pp. 623-627). Los malabarismos conceptuales de esas páginas son una excelente demostración de que, ante las necesidades emocionales de los creyentes, el conocimiento obtenido a través de la más rigurosa indagación histórica carece de poder de persuasión (cfr. Bermejo Rubio 2006, p. 67, n. 50). < <

[5] Tal como se ha mostrado en esta obra; cfr. *supra*, del cap. XV el epígrafe «La legitimación académica: historia paraconfesional» y del XX, «Historia versus teología (II): el Jesús apocalíptico», «Historia versus teología (III): el Jesús antirromano», «Estrategias eclécticas: la historia como *ancilla theologiae*» y «El eclecticismo ejemplificado: la obra de John P. Meier». < <

[6] Para una denuncia clarividente de este estado de cosas, cfr. Sanders 1977, pp. 33-59. Ya antes, estudiosos judíos habían expresado su hartazgo ante las parodias del judaísmo en las obras al uso; uno de ellos concluyó que «con aquellos cristianos que continúan engañándose a sí mismos respecto al legalismo judío, la comunicación académica no es posible» (Sandmel 1969, p. 98, n. 10). < <

[7] Klassen 1970, p. 21. Este es solo un ejemplo entre los muchos que cabría aducir. < <

[8] Sobre la transvaloración radicalmente peyorativa de estos sujetos, cfr. *supra*, del cap. V el epígrafe «La identidad de los *lēstaí*». < <

[9] Esto ha sido reconocido no solo por estudiosos judíos e historiadores independientes, sino también por algunos teólogos cristianos (cfr. *v. gr*. Ruether 1974). Ya en 1944, los filósofos de la Escuela de Frankfurt advirtieron lúcidamente que «la hostilidad religiosa que impulsó durante dos mil años a perseguir a los judíos» no se había apagado ni siquiera allí donde el antisemitismo nazi pretendía repudiar la tradición cristiana (Horkheimer y Adorno 1998, p. 221). < <

[10] Tal como se ha dicho acerca de los evangelios, «un formato de historia diseñado para otorgar significado al sufrimiento» de Jesús y de sus seguidores «se convirtió en el cuento que generó ulterior sufrimiento y muerte» (Dewey 2017, p. 160). < <

[11] Sanders 1985, p. 24 (*fairy tale*). < <

[12] La correlación entre el encumbramiento ontológico y moral de Jesús y el lóbrego retrato del judaísmo de su tiempo fue expuesta en el siglo XIX por el erudito judío Abraham Geiger (cfr. Heschel 1998, p. 196). Esto es también lo que se ha expresado al sostener que el antijudaísmo es el reverso o «la mano izquierda» de la cristología (Ruether 1974, p. 64). < <

[1] Cfr. *v. gr.* Cullmann 19702, pp. 47-48; Bultmann 1967, p. 453; Kuhn 1982, p. 735; Eliade 1988, p. 391. < <

[2] Esta conclusión se ve respaldada por la existencia de egregios precedentes en la enciclopedia cultural del mundo mediterráneo: el libro del Éxodo dibuja al pueblo judío en el desierto como estúpido y reacio a reconocer la autoridad de Moisés, a pesar de los hechos prodigiosos de este; y la Odisea también refleja la incomprensión de la tripulación de Ulises. <<

[3] De ahí las referencias a la incomprensión de los discípulos ante esas predicciones (Mc 9,32; Lc 18,34). Obsérvese que tanto una concepción espiritualizada del mesianismo de Jesús como una actitud crítica hacia los discípulos (y por tanto hacia la Iglesia de Jerusalén) cobran más sentido en una perspectiva influida por Pablo; cfr. *v. gr*. Tyson 1961, p. 267. < <

[4] Así lo vio ya Reimarus; cfr. Alexander 1972 II, pp. 140-141 y 171. < <

[5] En cuanto a Mc 4,11-12 (con cita de Is 6,9-10), un texto según el cual la comprensión de las parábolas se les niega a los adversarios de Jesús, parece provenir del deseo de los antiguos cristianos de atribuir a la voluntad divina el embarazoso rechazo del evangelio por parte del pueblo judío (Marcus 2010, pp. 347-350). Por tanto, el hecho de que Marcos haga decir a Jesús que este hablaba en parábolas «para que no se conviertan y sean perdonados» es un anacronismo. < <

[6] Se ha afirmado —quizá con cierta exageración— que una hora de conversación con Jesús habría bastado a cualquier oyente para resolver sus eventuales dudas; cfr. Carrier 2014, p. 411. < <

[7] Tal corolario de la visión tradicional ha sido señalado lúcidamente por algunos estudiosos. Cfr. Maccoby 1973, pp. 165 y 174; Buchanan 1984, pp. 38-39. Permitir tal malentendido habría supuesto «una grosera impostura» (Piñero 2000, p. 92). < <

[1] Cfr. *supra*, del cap. VI el epígrafe «La pretensión regiomesiánica de Jesús». < <

[2] «Que Jesús se consideró una figura regia o mesiánica, espiritual o no, no concuerda con los testimonios disponibles» (Beavis 2004, p. 105); «Jesús ha visto siempre la concepción política del mesías [...] como su particular tentación» (Cullmann 19702, pp. 56-57; Hengel 1970, p. 20; Windisch 1909, p. 39); «[Jesús] puede ser también definido como “rey”, pero solo en un sentido totalmente diverso al político-nacional de la autoridad romana» (Jossa 1980, p. 195). < <

[3] Cfr. Wright 1996, *v. gr*. 524, 530, 538, 544. Un análisis más detallado de las ideas expuestas en este apéndice puede verse en Bermejo Rubio 2018. < <

[4] Wright 1996, p. 538. < <

[5] *Ibid.*, pp. 459 y 546-547.

< <

[6] Quien afirma que «Jesús ciertamente aspiró a la realeza en un sentido apolítico (*unpolitical*)» se ve obligado a confesar también su incapacidad explicativa: «No es posible deducir cómo esta aspiración regia se convirtió en un crimen capital» (Schneider 1984, resp. 409 y 404). < <

[7] Wright 1996, p. 544. < <

[8] Cfr. *supra*, del cap. XIII el epígrafe «El héroe etéreo: vías de despolitización». < <

[9] Cfr. Mc 10,42-45; Mt 20,20-28; Lc 22,24-27. < <

[10] Cfr. Séneca, *Clem*. I 3,3-4; Thiessen 2016, pp. 456-463. < <

[11] 1 R 12,7. Cfr. Weinfeld 1982. < <

[12] Cfr. resp. Eliano, *VH* II 20; Platón, *R*. 347d; *Lg*. VI 762e. Según Aristóteles, «el tirano mira a su propio provecho; el rey, al de los gobernados» (*EN* VIII 1160b1-2). < <

[13] Cfr. Eurípides, *Ph.*
963-969;
Dión Casio, *Hist. Rom.* 63,13; Plutarco, *Oth.*
15,3-4.
Cfr. Tácito, *Ann* II 46; Lucano, *Fars.* II
304-313.
< <

[14] Lucano, *Fars*. II
380-383.
Sobre la noción de la realeza ideal como servidumbre, cfr. Goodenough 1928; Höistad 1948; Volkmann 1967; Seeley 1993; Winn 2014. < <

[15] Cfr. *supra*, del cap. VII el epígrafe «La retórica de un pretendiente mesiánico». El uso del epíteto *servus servorum Dei* («siervo de los siervos de Dios)», primero por abades y obispos y más tarde solo por el papa, es aleccionador al respecto. < <

[16] Winn 2014, pp. 343-344 y 347; Stevenson 1992. < <

[17] Avalos 2015, pp. 160-161. < <

[18] En Marcos llama a otras personas «hija» o «hijos» (Mc 5,34; 10,24). < <

[19] Un trío formado por Juan, Jacobo y Simón (Pedro) parece formar un grupo especialmente próximo a Jesús (cfr. Mc 5,37; 9,2; 14,33). Cfr. De Mingo 2003, p. 91. < <

[20] Lc 4,39; Mc 15,41; Lc 8,1-3; Lc 10,40. A esta luz, se evidencia también el carácter insostenible de los discursos que hacen de Jesús un protofeminista antipatriarcal, los cuales —como ha mostrado *v. gr*. Corley 2002— forman parte de los mitos fundacionales de los orígenes cristianos. La ausencia de testimonios respecto a ideas de igualdad de género en el galileo, así como la participación de mujeres en otros contextos judíos y grecorromanos, prueban la ausencia de cualquier innovación en este ámbito en el caso de Jesús. Baste mencionar la presencia de un séquito de mujeres entre los secuaces de Simón bar Giora, uno de los líderes de la Guerra Judía (*BJ* IV 505); cfr. Crossley 2015, pp. 141-147. < <

[21] Al fin y al cabo, la propia tradición pone en boca de Jesús la frase: «no es un discípulo más que el maestro ni un esclavo más que su amo» (Mt 10,24; cfr. Lc 17,7-10). < <

[22] Cfr. *v. gr*. Elliott 1982, pp. 48 y 55. < <

[23] Cfr. *v. gr*. Hamerton-Kelly 1992. < <

[24] Como las referencias despectivas a quienes se engalanan en los palacios (Mt 11,8; Lc 7,25). < <

[25] Wright 1996, p. 564. Sobre los condicionamientos ideológicos del «Jesús subversivo» de —entre otros— J. D. Crossan y N. T. Wright, cfr. Myles 2016. < <

[26] La misma idea se halla en otros autores, para quien Jesús, como «líder legítimo», «sin interés por el poder» y que «repudia el poder personal», constituiría la «antítesis» del «líder carismático» retratado por Weber (Malina 1984, pp. 61-62). < <

[27] Para una fundamentación sistemática de este aserto, cfr. Elliott 2002 y 2003. Si hubiera un «igualitarismo» de Jesús, sería uno que recuerda al expuesto por G. Orwell en *Animal Farm* (1945): «Todos los animales son iguales, pero algunos animales son más iguales que otros». < <

[1] Kittel 1933, pp. 5-6. Sobre las estrechas conexiones de Kittel con el nazismo, cfr. Apéndice VI. < <

[2] El antijudaísmo latente en Jeremias fue mostrado en Sanders 1977, pp. 42-47. El intento de Ben Meyer de defender al exégeta fue respondido demoledoramente en Sanders 1991. < <

[3] Aunque Schlosser (1995, pp. 183-213) efectuó algunas observaciones críticas, reprodujo las tesis básicas de Jeremias: «La originalidad más impresionante de Jesús reside en el hecho de que solo él, en el marco del judaísmo antiguo, se dirige a Dios llamándolo *abba*» (*ibid*., p. 209). < <

[4] Hahn 1974, p. 320. < <

[5] Esto es tanto más probable cuanto que varios de los temas prominentes de Mc 14,32-42 (sufrimiento, muerte, debilidad, carne versus espíritu) reaparecen en el contexto inmediato de Rm 8,15 (cfr. Allison 2010, p. 418). < <

[6] Cfr. D’Angelo 1992, pp. 614-615. < <

[7] En *4Q460* 5,6 Dios es designado como «mi padre y mi Señor (*abi weadonai*)». < <

[8] Al respecto se ha observado que «4Q372 y 4Q460 sugieren que este modo de dirigirse a Dios [como padre] puede haber sido más común en el judaísmo palestino de lo que se había sospechado» (Schuller 1990, p. 363). Cfr. Vázquez Allegue 1998. < <

[9] El hecho de que *abba* sea citado una sola vez en los evangelios podría significar, a diferencia de lo que se ha reiterado tan a menudo, que era una expresión poco usada, que se recordó por haber sido utilizada en un momento crítico de la vida de Jesús. < <

[10] «No se ha encontrado hasta ahora en la literatura del judaísmo palestino antiguo ningún testimonio de la invocación personal “padre mío”» (Jeremias 1981, p. 35). < <

[11] Véase la extensa lista de sus publicaciones en Fitzmyer 1985, p. 16, n. 1. < <

[12] Como lo ha señalado correctamente Schuller 1992, p. 76.
< <

[13] En realidad, la idea la había mantenido ya el maestro de Jeremias; cfr. Dalman 21930, pp. 156 y ss. < <

[14] Cfr. Barr 1988, que se refiere también a las inconsistencias de Jeremias (*ibid.*, pp. 34-35); Schelbert 2011, p. 379. < <

[15] Cfr. Vermes 1983, pp. 39-42. Sobre el uso de «padre» para designar a Dios en el judaísmo, cfr. Moore 1927, pp. 201-211. < <

[16] Cfr. D’Angelo 1992, pp. 617-619. < <

[17] Mary Rose D'Angelo ha señalado que no es aplicable aquí el índice de desemejanza respecto al cristianismo primitivo, pues Pablo atribuye la presencia del *abba* no a Jesús sino al espíritu, por lo que su uso podría haberse originado en comunidades arameoparlantes: «Mientras parece probable que el uso de la palabra pasó de las comunidades arameas a las grecoparlantes, de ello no se sigue en absoluto que este uso deba remontarse a Jesús. Las comunidades grecoparlantes también usaron la súplica aramea *maranatha*, pero los estudiosos no la atribuyen a Jesús» (1992, 615). El crecimiento exponencial del término «padre» en los evangelios (4 veces en Marcos, 15 en Lucas, 42 en Mateo y 109 en Juan) podría respaldar estas sospechas. < <

[18] D'Angelo 1992, pp. 623-630. Esta estudiosa sugirió también que si a Jesús se le puede atribuir un dicho como Mt 23,9 («No llaméis a nadie "padre" sobre la tierra, porque uno es vuestro padre, que está en el cielo»), este podría expresar un rechazo de la pretensión del emperador romano a recibir el título de «padre» (*ibid.*, p. 629). < <

[19] Cfr. *supra*, el cap. V «La escena del Gólgota: Jesús entre insurgentes» y el VI «Causas de la crucifixión, o la dimensión antirromana de la historia». < <

[20] Cfr. Capps 2004, p. 167. < <

[1] «No se puede encontrar en toda la historia ningún milagro atestiguado por un número suficiente de hombres de tan incuestionable buen sentido, educación y conocimientos como para garantizarnos el no haberse engañado de algún modo a sí mismos» (Hume 1980, p. 155; modifico ligeramente la traducción de J. de Salas). < <

[2] Gibbon 1896-1900, vol. 2, pp. 69-70. < <

[3] Con esta observación se vincula la efectuada por los críticos del cristianismo desde Celso hasta Reimarus, quienes argumentaron que si la capacidad de hacer prodigios de Jesús hubiera sido real, este los habría realizado ante las autoridades políticas y religiosas —precisamente las instancias que habrían podido contribuir decisivamente a propagar su mensaje—, lo que no se narra. Cfr. Lessing 1976, pp. 554-555; Alexander 1972 II, pp. 133-135. < <

[4] Sobre Hanina ben Dosa, cfr. *b. Ber*. 34b. Sobre Pitágoras, cfr. Jámblico, *VP* 36; Filóstrato, *VA* IV 45. Sobre Vespasiano, cfr. Tácito, *Hist*. IV 81. Se conservan numerosos testimonios acerca de curaciones realizadas por el dios Asclepio. <<

[5] Cfr. Stehly 1977. Sobre las vías por las que el budismo llegó al Próximo Oriente, cfr. Brown 1928, pp. 62-65. < <

[6] Cfr. Brodie 2004, pp. 302-311. Del hecho de que Naín es una localidad por lo demás desconocida, Meier pretende derivar un núcleo de historicidad (2002, pp. 913-914); sin embargo, el relato sobre la resurrección de Eliseo se sitúa —al igual que Naín— en la baja Galilea, lo que puede haber sugerido al autor la última población como escenario del suyo. <<

[7] Existen también algunas diferencias: mientras que Elías había tenido relación previa con la viuda, Jesús no conoce a la viuda de Naín; y el modo concreto de realización del milagro difiere —Jesús no ora previamente ni toca el cadáver, como hace Elías— (cfr. Meier 1997b, pp. 908-909, quien sin embargo exagera al decir que las diferencias son «muchas» e «impresionantes»). < <

[8] Así lo concluye Rochais 1981, pp. 30-31. <<

[9] Ejemplos elocuentes son los estudios de Helms 1988, pp. 61-100; Aus 1994, 2000 y 2010. < <

[10] Lc 22,50-51. Lo mismo ocurre en el libro de los Hechos con la liberación de los apóstoles de la prisión por un ángel (Hch 5,19-20). Obsérvese, además, que esto contradice directamente la negativa atribuida a Jesús a dar un signo a sus adversarios (cfr. Lc 11,29-30; Mt 12,38-42). < <

[11] Obsérvese que, según Lucas, ya solo en el viaje a Jerusalén, los discípulos habrían tenido ocasión de presenciar cuatro prodigios de su guía (Lc 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19; 18,35-43). Otra incoherencia, más general, atañe al desfase entre la supuesta capacidad de Jesús de realizar portentos con objeto de auxiliar a los desfavorecidos y el modo limitado en que tales portentos se efectúan; cfr. Carrier 2014, p. 31. < <

[12] Por ejemplo, apenas se entiende por qué, si hubo una tradición sólida sobre el portento de la curación de la oreja cortada (Lc 22,51), Marcos y Mateo no la utilizaron para exaltar a su héroe. < <

[1] Para el primer caso, cfr. Mc 2,27-28, que utiliza de forma paralela e intercambiable «hombre» e «hijo del hombre». La idea de que la expresión es una forma perifrástica de referirse un hablante a sí mismo fue propuesta por Vermes 1973, pp. 168-177, 188 y ss. < <

[2] Para un tratamiento sintético, cfr. *v. gr.* Theissen y Merz 1999, pp. 592-604. < <

[3] Ya Bousset 61967, p. 5 señaló que no es usada por la voz narrativa ni en boca de otros personajes de los relatos evangélicos. < <

[4] Cfr. Allison 2010, pp. 293-303. < <

[5] Cfr. *1QS* 9,9-11; *4Q175*. < <

[6] Cfr. Catchpole 1982; Allison 2010, pp. 296-303. < <

[7] «Los testimonios […] sugieren que, al comienzo de la era cristiana, la esperanza davídica ya constituía un núcleo relativamente fijo de expectativa mesiánica, tanto en Palestina como en la Diáspora. Interrelaciones exegéticas atestiguan que es probable que el "hijo de hombre" hubiera adquirido, dentro de su amplia gama de significados, asociaciones seguras con esta esperanza» (Horbury 2003, p. 151). Obsérvese que un pasaje del Cuarto Evangelio parece identificar las dos figuras: «Nosotros hemos oído de la Ley que el mesías permanece para siempre; y ¿cómo dices tú que es preciso que el hijo del hombre sea elevado?» (Jn 12,34). < <

[8] «Como este era un término mítico que sonaba bastante inofensivo, podía ser usado abiertamente, sin temor alguno a que los romanos sospecharan que el “hijo de hombre” estaba implicado en dirigir un movimiento sedicioso, que es lo que ellos sospecharían si a él se le llamara “mesías” o “rey”» (Buchanan 1984, p. 84). < <

[9] Cfr. *v. gr. supra*, del cap. VI los epígrafes «Una constelación de indicios y su historicidad» y «Súbdito versus soberano: la hostilidad entre Jesús y Antipas». < <

[1] Por ejemplo, Kittel fue fundador y editor del *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (1933), usado aún como obra de referencia a pesar de su antisemitismo (Vos 1984; Casey 1999). < <

[2] De Lagarde 1934, p. 262 («Die Religion der Zukunft»). < <

[3] Cfr. Head 2004, pp. 64-66. < <

[4] Sobre la historia de este Instituto y la adhesión de Grundmann al nazismo, cfr. Heschel 2008. Sobre las conexiones nazis de otros biblistas, cfr. Siegele-Wenschkewitz 1980; Ericksen 1985. < <

[5] *Apud* Weinreich 1999, p. 63 (carta fechada el 31 de mayo de 1941). < <

[6] Aunque Grundmann apenas había publicado nada, en 1938 fue elegido miembro de la *Studiorum Novi Testamenti Societas*, una membresía que no se le retiró a pesar de que tras la guerra hubo de renunciar a su puesto en la Universidad por su apoyo entusiasta al nazismo. < <

[7] Grundmann 1942, p. 381. < <

[8] Grundmann 1940. < <

[9] La arianización de Jesús sería una «mutación» en la historia cristiana (Davies 1975, p. 579). < <

[10] Grundmann 1940, p. 162. < <

[11] Fichte, «Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters» (1806), en Medicus 1908, p. 493. < <

[12] Cfr. Davies 1975, pp. 578-579. < <

[13] Se intenta a menudo mitigar este corolario, estableciendo una dicotomía entre antijudaísmo teológico y antisemitismo (*v. gr*. Morgan 2010). Sin embargo, esa distinción es apenas sostenible. El uso de lenguaje racial para describir la «degeneración» judía tiene una larga historia, habiéndose mostrado que ya desde la Edad Media el antijudaísmo cristiano expresó ideas que durante mucho tiempo se pensó que se habían originado en el antisemitismo moderno. Cfr. Davies 1975, pp. 570-571; Heschel 2011, pp. 260-261. < <

[14] Isaac 1962; Ruether 1974; González Salinero 2000. Sobre la desjudaización de Jesús en el pensamiento europeo, cfr. Fenske 2003. < <

[15] Cfr. McNutt 2012. El término *praeparatio antisemitica* es usado por Gerdmar 2010, pp. 8 y 594. < <

[16] Cfr. resp. Rauschning 1939, pp. 57-58 (refiriéndose a 1933) y Trevor-Roper 21973, p. 721. < <

[17] Johnson 1986, p. 11, n. 31; Head 2004, p. 56. < <